بازشناساندن هایدگر

پدر رانهیلیو کالانگان آکینو
دانشگاه ایالتی کاگایان
دانشگاه سان بدا
پژوهشگر، دانشگاه کاتولیک لوون (بلژیک، زمستان ۱۹۹۳)
عضو، مؤسسه آموزش قضایی کامنولث (هالیفاکس)

یوسف بشارتی

تهران ، مهرماه ۱۴۰۴

هایدگر آن‌قدر شناخته‌شده است که یک معرفی دیگر ممکن است زائد به نظر برسد. با این حال، نویسنده جسارت کرده است، زیرا نزدیک شدن به هایدگر از منظر کار او بر روی زبان، چشم‌اندازی متفاوت - و به باور نویسنده، درکی ظریف‌تر - از این نقطه‌ی عطف در فلسفه‌ی معاصر به ما ارائه می‌دهد.

به نظر نویسنده، در مورد «گشت» (kehre) اغراق شده است، و در حالی که نویسنده می‌پذیرد که فضایی برای تمایز بین هایدگر متقدم و هایدگر متأخر وجود دارد، او بیشتر به تداوم در اندیشه‌ی هایدگر توجه داشته است.

کلیدواژه‌ها: زبان، شعر، هستی‌شناسی و متافیزیک

این کتاب هستی و زمان است که هایدگر بیشتر با آن شناخته می‌شود. با این حال، من ترجیح می‌دهم اندیشه‌ی او را از طریق جلدی که ویراستارانش با عنوان در راه زبان منتشر کرده‌اند، معرفی کنم که در واقع شامل چهار بخش است: گفت‌وگویی درباره‌ی زبان، به دنبال آن سه مقاله در باب ماهیت زبان، راه به سوی زبان و کلمات، و در نهایت بحثی در مورد اثر شاعرانه‌ی گئورگ تراکل.

در راه زبان

از علوم و رشته‌های مختلف - زبان‌شناسی، جامعه‌شناسی و غیره - ما حقایقی در مورد زبان در دست داریم. این آن چیزی نیست که هایدگر می‌خواهد به آن بیافزاید، بلکه به تجربه‌ی زبان می‌پردازد. اما آیا جست‌وجو برای تجربه‌ی زبان عجیب نیست، با توجه به اینکه تمام گفتار و نوشتار به نظر می‌رسد تجاربی از زبان هستند؟ وقتی

کسی صحبت می‌کند، زبان خود را به زبان نمی‌آورد. زبان جوهر خود را بیان نمی‌کند. از آن استفاده می‌شود، یا بهتر بگوییم، به کار گرفته می‌شود و بنابراین، گویی، از ارائه‌ی جوهر خود دریغ می‌ورزد. خودِ استفاده از زبان، پیشاپیش درگیری با آن است. با این حال، زمانی که چیزی وجود دارد که می‌خواهیم بگوییم اما نمی‌توانیم کلمه‌ی مناسبی برای آن پیدا کنیم، آنگاه است که زبان را تجربه می‌کنیم. این تجربه‌ی شاعر است.

هایدگر با یادآوری شعری از اشتفان گئورگه، بر آخرین بیت آن تأمل می‌کند: «آنجا که کلمه می‌شکند، هیچ چیزی نمی‌تواند باشد.» آیا پس چنین است که هیچ چیزی آنجا نیست که کلمه غایب است، به طوری که این کلمه است که هستی می‌بخشد؟ در حالی که به نظر می‌رسد چیزها مستقل از نام‌هایشان وجود دارند (چه نام‌گذاری شده باشند یا نه)، آنها برای ما و به شیوه‌ای که هستند، در نامشان هستند. چیزی تنها زمانی وجود دارد که کلمه‌ی مناسب را داشته باشیم - حتی اگر آن کلمه‌ی مناسب صرفاً «آن»، «چیزی» یا «چیز» باشد. به نظر می‌رسد نوعی بیهودگی و پوچی در مورد تأیید «چیز» بودن چیزی وجود دارد که ما حتی نام «چیز» را بر آن نمی‌نهیم! هایدگر سپس یک تز اساسی را تکرار می‌کند: هستیِ هر چیزی که هست، در کلمه سکونت دارد. زبان خانه‌ی هستی است.

کلمه - به‌ویژه کلمه‌ی شاعرانه - باعث می‌شود یک چیز آن‌گونه که هست ظاهر شود و اجازه می‌دهد حاضر باشد. مریم بدون «مریم» چه می‌بود؟ شگفت‌انگیز بدون «شگفت‌انگیز» چه می‌بود؟ کلمه سپس چیزی را در هستی حفظ می‌کند. برای ورود به حال و هوای تأملات هایدگر، باید از آن نوع «عینیت‌گرایی» که جهانی مستقل از آگاهی و کلمه را تصور می‌کند، فاصله گرفت: جهان شیء فی‌نفسه کانتی که کانت به اندازه‌ی کافی خردمند بود که اصرار ورزد هیچ چیز نمی‌توان در مورد آن گفت. فرد آنگاه می‌فهمد که نباید به دنبال آن چیزی باشد که «پشت» کلمه پنهان شده، یا توسط کلمه «پوشانده» شده، بلکه به دنبال آن چیزی است که توسط کلمه تحویل داده می‌شود. هستی در کلمه است. جست‌وجو برای جهان پشت شعر بی‌معناست؛ شعر جهان را تحویل می‌دهد.

فراخوان شاعرانه آنگاه فراخوانی به کلمه است، و از طریق تأثیرات متنوع ندای شاعرانه، به قلمرو رابطه‌ی کلمه با چیز وارد می‌شود، نه به این معنا که کلمه در سوی دیگر چیز قرار دارد (و بنابراین نه به این معنا که کلمه چیز را «رمزگذاری» یا بازنمایی می‌کند) بلکه به این معنا که کلمه، رابطه‌ای است که خودِ چیز را در خود نگه می‌دارد. به نوعی، کلمه همان چیز است. پس تجربه‌ی کلمه، تجربه‌ی چیز است.

آیا چنین است که فرد ابتدا مجذوب تجربه می‌شود، اسیر رمانس می‌شود، و سپس آنها را به کلمات می‌آورد یا به دنبال کلمات مناسب برای آنها می‌گردد؟ برای مدت طولانی، افسانه این بود که شاعر رویاها را می‌دید، و تنها کاری که باید می‌کرد این بود که کلماتی را بسازد که با آنها آن رویاها و بینش‌ها را در آغوش بگیرد و درک کند. ما آنگاه به مسئله‌ی اصلی تجربه‌ی زبان بازمی‌گردیم. هایدگر اعلام می‌کند: تجربه‌ی واقعی با زبان تنها می‌تواند تجربه‌ی تفکر باشد، به‌ویژه از آنجا که شعر والای همه‌ی بزرگان آثار شاعرانه همواره در قلمرو تفکر ارتعاش می‌یابد. پس چرا این همه توجه به شعر و اشعار؟ هایدگر پاسخی مشخص می‌دهد: زیرا تفکر در همسایگی شعر رخ می‌دهد. هایدگر به طور عمدی موضعی در برابر سنتی می‌گیرد که تفکر را در استدلال، در رساله‌ها می‌یافت و نسبت به یافتن تفکر در شعر مشکوک بود. «تفکر شیارهایی در خاک هستی حفر می‌کند».

اما چگونه می‌توانیم حتی در مورد ماهیت زبان بپرسیم - در حالی که آگاهیم که «ماهیت» و «زبان» چیستند هنوز ما را گیج می‌کنند؟ پاسخی که هایدگر می‌دهد به نوعی قابل انتظار، اما حقیقتاً هایدگری است: «پرسش و تحقیق در اینجا و همه جا نیازمند اعطای پیشین هر آن چیزی است که به آن نزدیک می‌شوند و با پرسش‌های

خود دنبال می‌کنند. هر طرحی از هر پرسشی در خودِ همان اعطای چیزی که مورد پرسش قرار می‌گیرد، رخ می‌دهد.» طبیعت و هستی آنگاه به ما اعطا شده‌اند و زبان نیز چنین است و در محیط همین داده‌بودگی است که ما پرسش خود را مطرح می‌کنیم و تحقیق خود را انجام می‌دهیم. از این اعتقاد به‌ویژه هایدگری - داده‌بودگی آنچه مورد پرسش قرار می‌گیرد - به ما آموخته می‌شود که نگرش اصیل تفکر، طرح پرسش نیست، بلکه گوش سپردن به آن اعطا است.

ما از چه چیزی بی‌امانیِ پرسش را داشته‌ایم؟ چرا همیشه پرسش کرده‌ایم؟ زیرا پرسش‌ها به دنبال بنیان هستند و بنیان، حضور است. در اینجا ما به مواجهه‌ی هایدگر با یک دغدغه‌ی هرمنوتیکی می‌رسیم. آیا ما به دنبال بنیان‌ها هستیم؟ تفکری که به سوی طبیعت هدایت می‌شود، تفکری است که به سوی بنیان‌ها هدایت می‌شود، و چنین تفکری همواره شکل پرسش و پرسشگری را به خود می‌گیرد. «پرسشگری، پارسایی تفکر است.»

هایدگر برای تمام پرسشگری‌های ما معتقد است که ماهیت زبان باید در واقع به ما داده شود (vouschafed). وقتی چنین می‌شود، ماهیت زبان به اعطای هستیِ ذاتی خود تبدیل می‌شود. به نوعی آنگاه زبان - بدیهی است که در خودِ زبان - ماهیت خود را با این نتیجه به ما اعطا می‌کند که «هستیِ زبان، زبانِ هستی می‌شود». ما شاید از قبل سرنخی در مورد چگونگی اعطای سرنخی از ماهیت خود توسط زبان در کارکردهای شاعر داشته باشیم. به نظر می‌رسد هایدگر به دنبال تغییری در رویکرد است: از هجوم استنطاق پرسشگری به گشودگی بالغانه و انفعال متفکرانه‌ای که به ما اجازه می‌دهد امتیازات زبان را دریافت کنیم.

هایدگر، با بازگشت به آخرین بیت شعری که در حال کاوش آن بوده، موضوع رابطه‌ی کلمه و چیز را توسعه می‌دهد: کلمه خودِ آن رابطه است زیرا کلمه همه چیز را به هستی فرا می‌خواند و آن را در آنجا نگه می‌دارد. «اگر کلمه این تأثیر را نداشت، تمام چیزها، "جهان" به تاریکی فرو می‌رفت، از جمله "منِ" شعر، او که به ساحل کشورش، به منبع نام‌ها، تمام شگفتی‌ها و رویاهایی را که با آنها مواجه می‌شود، می‌آورد.» آنچه این تحقیق هرمنوتیکی می‌گوید، مهم است: هستی توسط کلمه حمل می‌شود. فرد به کلمه تکیه می‌کند و نه به آنچه در ذهن کسی است که آن را بر زبان می‌آورد یا می‌نویسد.

هایدگر در موردِ روش در توسعه‌ی علم - موضوعی که گادامر آن را از آنِ خود می‌کند - اظهار نظر می‌کند. او با نقل قول از نیچه، تأکید می‌کند که این علم است که اسیر روش شده است، و روش، علم را به جهت‌هایی سوق داده که خودِ علم قادر به پیش‌بینی، برنامه‌ریزی یا پیشگویی آن نبوده است. تفکر - و در اینجا به یاد می‌آوریم که هایدگر متافیزیک خود را «تفکر هستی» می‌نامد - مانند تفکر زبان، مقید به روش نیست. تفکر منطقه‌ای را می‌گشاید زیرا به آنچه تفکر در مورد آن می‌اندیشد، اختیار تام می‌دهد.

صحبت کردن در مورد زبان همیشه ناکافی خواهد بود زیرا زبان همیشه از ما پیشی می‌گیرد. گفتارِ زبان از خودِ زبان عقب می‌ماند. اما این، تفکر در مورد زبان را ناممکن نمی‌سازد. بار دیگر هایدگر راه شعر را به ما عرضه می‌کند.

تفکر در شعر سکونت دارد. در همسایگی‌ای که تفکر سکونت دارد، کشور برای شعر گشوده است. هایدگر با بازگشت به این اصل خود که هر آنچه در مورد آن پرسیده می‌شود، به نوعی از قبل داده شده است - که پرسش همیشه در فضای آنچه در مورد آن پرسیده می‌شود، پدید می‌آید - اصرار دارد که موضع مناسب، گوش سپردن است. اما این گوش سپردن هدفمند است: این «گوش سپردن به اعطا برای آنچه قرار است بیندیشیم، همیشه به پرسش ما برای پاسخ تبدیل می‌شود». زبان در وعده‌ی خود برای دادن خود به ما پافشاری می‌کند، و اگر خود را به ما نمی‌داد، ما قادر به استفاده از حتی یک کلمه‌ی زبان نبودیم.

باید روشن باشد که برای هایدگر، نه تنها اتحادی بین «تفکر» و «شعر» وجود دارد. شعر و تفکر به یک همسایگی تعلق دارند. (این همان همسایگی است که او به ترکیب «شعر و فلسفه» اشاره می‌کند.) توجیه یافتن این همسایگی: «آنجا که کلمه می‌شکند، هیچ چیزی نمی‌تواند باشد.» و شعر کلمات است! رابطه‌ی بین چیز و کلمه، رابطه‌ای است که فلسفه‌ی غرب را که از خود در مورد رابطه‌ی بین «هستی» و «گفتن» پرسیده است، به خود مشغول داشته است. در نهایت آنگاه، اشتغال هرمنوتیکی فلسفه، ریشه‌های خود را در پرسش‌هایی می‌یابد که فیلسوفان باستان قبلاً در مورد فهم‌پذیری هستی پرسیده‌اند. هایدگر در کلمه‌ی قدرتمند لوگوس (LOGOS)، تمام آن دغدغه‌ی فلسفه را می‌یابد - آن رابطه‌ی بین هستی و گفتن. لوگوس نامی برای هر دو، هستی و گفتن است.

اما کلمه‌ی شاعرانه یا تجربه‌ی تفکر با گفتن، به زبان در هستیِ ذاتی‌اش صدا نمی‌دهد. هستیِ زبان، هیچ‌کجا خود را به کلمه به عنوان زبانِ هستی نمی‌آورد. اما آن زبان در هستی‌اش، خود را تسلیم نمی‌کند - یا خود را عقب نگه می‌دارد - در خودِ ماهیت زبان است. و بنابراین ما باید به همسایگی شعر و تفکر بازگردیم، همسایگی‌ای که به این معناست که شعر و تفکر با یکدیگر روبرو می‌شوند. اما آیا این «روبرو شدن» صرفاً مجازی است یا تحت‌اللفظی؟ مشکل این مسئله این است که ما نمی‌دانیم چه چیزی تحت‌اللفظی است و چه چیزی مجازی، و این ما را به یاد نیچه می‌اندازد که تمایز بین «تحت‌اللفظی» و «استعاری» تمایزی از معنا نیست، بلکه از قدرت است. قدرتمندان گفتار خود را به عنوان تحت‌اللفظی تثبیت می‌کنند و گفتار بی‌قدرتان را به عنوان استعاری به حاشیه می‌رانند.

پارادوکس این است که در حالی که ما در همسایگی گفتار و تفکر سکونت داریم، نمی‌توانیم آن همسایگی را بیان کنیم - همانطور که هیچ‌کس، در واقع، نمی‌تواند به راحتی بگوید همسایگی او شامل چه چیزی است. برای ما آسان است که قطب‌های رابطه، موجودات یا چیزهای مرتبط را شناسایی کنیم، اما گفتن اینکه خودِ رابطه چیست، بسیار دشوار است. ما سوالات زیادی داریم: آیا شعر راهی برای تفکر است؟ یا تفکر نوعی شعر است؟ آنها یک همسایگی را تشکیل می دهند، اما چه شعر یا تفکر، «گفتن»نیز درگیر است، بنابراین همسایگی از «شعر»، «تفکر» و «گفتن» تشکیل شده است. با این حال، چرا این همسایگی برای ما کمتر آشنا می‌شود، می‌توانیم آن را تا حدی به تمرکز انرژی و «منافع» خود در محاسبه‌ی فتح فضای کیهانی نسبت دهیم که سلاح‌های کشتار جمعی تنها اعزام نهایی آن هستند. ما باید آنگاه یک قدم به عقب برداریم - قدمی به جایی که از قبل هستیم: به حوزه‌ی وجود انسان.

در حالی که به نظر می‌رسد ما در مورد زبان می‌پرسیم - و بنابراین یک قدم به عقب در رابطه با زبان برمی‌داریم - ما در واقع اجازه می‌دهیم زبان از درون زبان ما را در دست بگیرد، با ما صحبت کند، ماهیت خود را بگوید. هایدگر بنابراین یک قضیه را، با الهام از آخرین بیت شعر، مطرح می‌کند: هیچ چیزی آنجا نیست که کلمه غایب است. یک چیز تا زمانی که، و تنها زمانی که، کلمه غایب نباشد بلکه آنجا باشد، نیست. آنجای کلمه، آنجای چیز است.

هایدگر سپس تمایز بسیار جذابی را معرفی می‌کند. یک فرهنگ لغت پر از چیزها است، اما هیچ کلمه‌ای ندارد. یک فرهنگ لغت نمی‌تواند کلمه‌ای را که به موجب آن اصطلاحات به کلمات تبدیل می‌شوند و به عنوان کلمات سخن می‌گویند، درک کند یا نگه دارد. «است» یک چیز نیست. چیزی نیست که به یک چیز اضافه شود. بنابراین با کلمه نیز چنین است. این کلمه‌ای است که وظیفه‌اش دادن یک «است» در هر لحظه است، و بنابراین، «است» باید خود به ما سرنخی بدهد: نشان می‌دهد چه چیزی آنجا هست و در عین حال «نیست».

(با «است»، منظور چیستی «است» است، اما خودِ «است» به عنوان یک چیز آنجا نیست.) کلمه آنگاه می‌دهد، نه به این معنا که کلمات را می‌دهد، بلکه خودِ کلمه «می‌دهد». هایدگر در مورد هستی می‌گوید: Es gibt (آن می‌دهد). این داده‌بودگی هستی هم دوران‌ساز و هم آشکارگر است. هایدگر اکنون این توصیف را به کلمه اطلاق می‌کند، نه از طریق اشتقاق، بلکه همانطور که می‌گوید، «اول از همه، و حتی به گونه‌ای که کلمه، ماهیت کلمه، در خود آنچه را که هستی می‌دهد، پنهان می‌کند.»

هایدگر با بازگشت به پرسش از همسایگی تفکر و شعر، ادعای ساده‌لوحانه‌ای مبنی بر اینکه یکی دیگری است، یا اینکه این دو قابل تعویض هستند، نمی‌کند. بلکه، او تأکید می‌کند که آنها به موازات یکدیگر حرکت می‌کنند، در نزدیکی‌ای که توسط «رخداد تخصیص که به موجب آن شعر و تفکر به ماهیت مناسب خود هدایت می‌شوند» نگه داشته شده‌اند. این نزدیکی، گفتن است، گفتنی که به موجب آن زبان ماهیت ذاتی خود را به ما اعطا می‌کند. و هدف گفتن همیشه انسان است. تنها به انسان وعده‌ی زبان اعطا شده است «زیرا او نیازمند زبان است، تا بتواند سخن بگوید.» هایدگر کمی کمتر پوشیده می‌شود وقتی توصیه می‌کند که ما نه توسط درک رایج یا معمول معانی، بلکه توسط ثروت‌های پنهانی که زبان برای ما در انبار دارد، هدایت شویم، «تا این ثروت‌ها ما را برای گفتنِ زبان فراخوانند». این ثروت‌ها ما را برای گفتنِ زبان فرا می‌خوانند.

هایدگر از لائوتسه وام می‌گیرد و تائوی او را بسیار مفید می‌یابد: راه. این راهی است که تمام راه‌ها را می‌دهد، خودِ منبع قدرت تفکر. «شاید رازِ رازهای گفتنِ متفکرانه، خود را در کلمه‌ی "راه" پنهان کند.» موفقیت روش - فتح آن در روزگار ما - خود بهره‌برداری از جریان‌های بزرگی است که همه چیز را به پیش می‌برد: راه. ما به دنبال راهی به آن چیزی هستیم که رابطه‌ی ما با زبان را دگرگون می‌کند. این راه ما را، در ابتدا ممکن است ناامیدکننده به نظر برسد، اما در واقع کاملاً مفید - به جایی که از قبل هستیم - هدایت می‌کند. ما به حوزه‌ای هدایت می‌شویم که از قبل در آن هستیم. پس چرا به دنبال راهی بگردیم؟ پاسخ، هایدگریِ نوعی است: اما آن چیزی که در آن از قبل هستیم، ما نه به طور کافی و نه به درستی در مورد آن تحقیق کرده‌ایم. فراموشی هستی؛ فراموشی گفتن؛ فراموشی راه. شعر و تفکر در همسایگی یا بهتر بگوییم، همسایگی گفتن را اشغال می‌کنند. گفتن هم باعث ظهور می‌شود و هم پنهان می‌کند. این هستیِ ذاتی گفتن است که «روشن» و «پنهان» کند. برای هایدگر، کلمه‌ی راهنما این است: «هستیِ زبان: زبانِ هستی».

این ترکیب چگونه باید فهمیده شود؟ «هستیِ زبان» ما را به پرسش از هستیِ زبان، ماهیت زبان می‌آورد. جوهر زبان آنگاه باید زمانی فهمیده شود که ما وارد آن چیزی شویم که عبارت پس از دو نقطه - «زبان هستی» - پیش روی ما می‌گشاید. اگر «بودن» یا «هستی» به معنای پایداری باشد، زبان به این هستیِ پایدار تعلق دارد، «مناسب آن چیزی است که همه چیز را به حرکت درمی‌آورد، زیرا این متمایزترین ویژگی آن است». اما این ابهام را از بین نمی‌برد. مبهم است که چگونه باید از هستیِ ذاتی، کاملاً مبهم «چگونه» سخن می‌گوید، و به شدت مبهم در مورد اینکه «سخن گفتن» به چه معناست، بیندیشیم.

کلمه‌ی راهنما آنگاه بازبیانی دریافت می‌کند: **برای نزدیک شدن به زبان، باید با گفتن (SAYING) به عنوان آن چیزی که همه چیز را به حرکت درمی‌آورد، سر و کار داشته باشیم.** مهم است که حرکت بنیادین نادیده گرفته نشود: نه زبان به عنوان ساختار و شکل ثابت - بلکه زبان به عنوان گفتن. هایدگر به هولدرلین روی می‌آورد که برای او زبان «گل دهان» است. در یک شعر، یکی از ابیات او چنین است: «اکنون برای آن کلماتی مانند گل‌های جهنده زنده باید بیابد.» مانند - آیا این «شکافی در بینش» است، یک وقفه ناشی از استعاره؟ بلکه بیداری بزرگترین دیدگاه است. «ما بدین ترتیب صدای زبان را می‌شنویم که مانند زمین برمی‌خیزد» از گفتن (SAYING)

که در آن به وقوع می‌پیوندد که کلمه ظاهر می‌شود. صدای سخن گفتن، آهنگ گفتن، با صدای آسمان و زمین هماهنگ است. (به یاد داشته باشید: چهارگانه‌ی هایدگری.)

همسایگی، نزدیکی است، و پارامترهای آن توسط مکان و زمان تعیین نمی‌شود (زیرا دو نفر که خانه‌هایشان در دسترس یکدیگر است، می‌توانند دورترین از همسایگان باشند). منشأ نزدیکی، کاملاً متناقض، فاصله‌ی زمین و آسمان، خدا و انسان است که به یکدیگر می‌رسند. نزدیکی آنگاه گشودگی چیزها به یکدیگر در خود-پنهان‌کاری‌شان است؛ یک چیز خود را به دیگری می‌گشاید. اما تفکر محاسبه‌گر ما - غلبه‌ی مقولات مکان و زمان - بر شناخت و قدردانی ما از نزدیکی تجاوز می‌کند و ما را وادار می‌کند که به نزدیکی بر حسب امر قابل اندازه‌گیری بیندیشیم. این خود البته یک مشکل سخن گفتن است. نزدیکی اساساً - شاید حتی بتوانیم به صورت متافیزیکی بگوییم - «قرابت» مناطق جهان است. جالب است که برای هایدگر، چشمه‌ی نهایی زبان - گفتن - به عنوان سنگ بستر خود، قرابت چهارگانه را دارد: آسمان و زمین، خدایان و انسان‌ها که به یکدیگر می‌رسند. اما دوران ما با تلاش‌های مختلف برای سلطه بر زمین، و نبرد برای این موقعیت سلطه که دیدارهای چهارگانه را به بیابانی تبدیل می‌کند، مشخص شده است. این امتناع از نزدیکی است. نزدیکی آنگاه حرکتی است که در آن مناطق جهان با یکدیگر روبرو می‌شوند.

سفر ما آنگاه ما را از مسیر زیر عبور داده است: از تمایل به تجربه‌ی زبان به گفتن، و گفتن به معنای تعامل روشن‌کننده-پنهان‌کننده-آزادکننده‌ای است که خود پیشکش جهان است، به نزدیکی که قرابت مناطق جهان است. «زبان، گفتنِ چهارگانه‌ی جهان، دیگر تنها به گونه‌ای نیست که ما انسان‌های سخنگو با آن در معنای پیوندی که بین انسان و زبان وجود دارد، مرتبط باشیم. زبان، یک گفتنِ جهان-جنبان، رابطه‌ی تمام روابط است. این، رویارویی چهره به چهره‌ی مناطق جهان را مرتبط، حفظ، عرضه و غنی می‌سازد، آنها را نگه می‌دارد و حفظ می‌کند، به این ترتیب که خود را - گفتن را - در ذخیره نگه می‌دارد.» زبان به عنوان ذخیره کننده، به ما فانیان که به این جهان چهارگانه تعلق داریم، مربوط می‌شود، به طوری که سخن گفتن (SPEAKING) ما تنها پاسخ ما به زبان (LANGUAGE) است.

محرکی که مناطق جهان را در رویارویی چهره به چهره‌ی آنها نگه می‌دارد، در گفتن آرام می‌گیرد، و بنابراین گفتن «است» را به آزادی رها می‌کند و با «است» امنیت امر قابل تفکر می‌آید. گفتن، حرکت راه-ساز چهارگانه‌ی جهان است. این آن چیزی است که چیزها را به نزدیکی رویارویی چهره به چهره گرد می‌آورد. این گردآوری بی‌صدا، زبان هستی است. بنابراین، کلمه‌ی صدادار به بی‌صدایی که از آن اعطا شده بود - بی‌صدایی زبان هستی - بازمی‌گردد.

تأمل (RUMINATION)

هایدگر می‌نویسد، در تجربه‌ای با زبان، زبان خود را به زبان می‌آورد. به میزانی که ما در مورد آن می‌نویسیم و فکر می‌کنیم، در مورد آن بحث می‌کنیم - بدیهی است که در زبان - زبان خود را به زبان می‌آورد. زبانی که اگرچه استفاده می‌شود، مانند زمانی که به بقال می‌گویم برای هفته چه لوازمی نیاز دارم، زبانی است که عقب می‌نشیند. این زبان در حال استفاده است، نه زبانی که در مورد خود به ما می‌گوید. اما واقعیت زبان زمانی خود را احساس می‌کند که من بر سر کلمه‌ای تردید می‌کنم یا کاملاً کلمه‌ای را برای چیزی که می‌خواهم بگویم پیدا نمی‌کنم. هایدگر در طول کار فلسفی خود، به طور مداوم به شعر، بیشتر به شعر هولدرلین، متوسل خواهد شد. اما شعر در

قطعات پیشاسقراطیان برای او منبعی پربار هستند، و در «ماهیت زبان»، او بارها به «کلمه» اثر اشتفان گئورگه بازمی‌گردد که برای او نمونه‌ای از شعری است که تجربه‌ی شاعر با زبان را به کلمات درمی‌آورد.

یکی از خطوطی که هایدگر به خاطر آن مشهور است، «زبان خانه‌ی هستی است» می‌باشد. ابتدا مهم است که به یاد داشته باشیم هستی‌ای که مورد توجه هایدگر است و او معتقد است باید دغدغه‌ی واقعی متافیزیکی باشد که هدف خود را فراموش نکرده است: نه موجودات یا چیزها، هر چقدر هم که برتر یا شریف، قادر مطلق یا عالم مطلق باشند، بلکه آن چیزی که به واسطه‌ی آن چیزها هستند - و او به علیت فاعلی اشاره نمی‌کند وقتی به آن «چیزی که به واسطه‌ی آن چیزها هستند» اشاره می‌کند. یکی از مفسران، به نظر من، به خوبی بیان می‌کند وقتی تصمیم می‌گیرد مسئله‌ی متافیزیکی را به عنوان «معنای آنچه بودن است» فرمول‌بندی کند. با این حال، مشکل هستی این است که تنها در موجودات (چیزها، هستومندها) حاضر است، و برای ادامه دادن به آن، فرد باید بتواند، در همه حال، تفاوت هستی‌شناختی را ایجاد کند: تفاوت بین «آنچه» هست، و هستی‌ای که به واسطه‌ی آن هست. هایدگر مشاهده می‌کند که کلمه، باعث می‌شود یک چیز آن‌گونه که هست ظاهر شود، و بنابراین اجازه می‌دهد حاضر باشد. با گفتن «بستنی»، به عنوان مثال، ما از «بستنی» صحبت می‌کنیم و بنابراین بستنی به وجود می‌آید، حداقل به عنوان چیزی که در مورد آن صحبت می‌کنیم، آرزوی داشتن آن را داریم یا سعی می‌کنیم هنگام تماشای کالری‌ها از آن اجتناب کنیم! به نوعی، آنچه سِفر پیدایش به طور چشمگیری در مورد خلقت جهان می‌گوید - «بگذارید خشکی باشد، و چنین شد» - در مورد همه‌ی کسانی که کلمه را بر زبان می‌آورند، صادق است، البته به استثنای این جنبه‌ی بسیار مهم که ما نمی‌توانیم چیزهایی را که آنجا نیستند، مادی کنیم. اما نکته‌ی هایدگر بیشتر این است که کلمه آن چیزی است که به آنچه کلمه‌بندی شده اجازه می‌دهد تا ظاهر شود، بر زبان آورده شود، موضوعیت یابد.

آنچه شاعر یا واژه‌ساز بنابراین به دست می‌آورد، ورود به رابطه‌ی کلمه با چیز است که نمی‌توان آن را به سادگی به رابطه‌ی بین «دال» و «مدلول» تقلیل داد (یا اگر کسی این اصطلاحات را انتخاب کند، باید توضیحی طولانی به آن ضمیمه کند). کلمه به نوعی خودِ چیز را حمل می‌کند. در مقاله‌تان بنویسید «گروه فرشتگان»، و شما گروهی از فرشتگان را وارد می‌کنید! اما در حالی که معمول است که از کلمات به عنوان رمزگذاری استفاده شود، یعنی یافتن کلمات مناسب برای مجموعه‌ای کامل از تجربیات لذت‌بخش، هایدگر از ما می‌خواهد دوباره فکر کنیم. «تنها کلمه‌ای از چنین منبعی می‌تواند جایزه را در غنا و شکنندگی هستیِ ساده‌اش حفظ کند.» آن چیزی که البته آنچه را که هست در هستیِ ساده‌اش حفظ می‌کند، کلمه است، و آن، چیزی است که فرد از قبل دارد.

تجربه‌ی واقعی با زبان تنها می‌تواند یک تجربه‌ی تفکر باشد. در حالی که بسیاری فکر می‌کنند تفکر راهی برای کسب دانش است، برای هایدگر، تفکر «شیارهایی در خاک هستی حفر می‌کند.» در وسعت، عظمت و همه‌جایی بودن هستی، تفکر راه ما را به درون آن باز می‌کند. ما تنها تا جایی پیش می‌رویم که تفکر ما را می‌برد، مانند مسیرهای جنگلی که تنها تا جایی پیش می‌روند که راه‌گشا یا هیزم‌شکن پیش می‌رود. اما پرسیدن در مورد زبان، از قبل آشنا بودن با زبان است، همانطور که پرسیدن در مورد هستی، آشنا بودن با آن است. این نیازی به آشنایی طبقه‌بندی‌کننده‌ی یک تحلیلگر ندارد. فرد نمی‌تواند در مورد چیزی بپرسد که مطلقاً هیچ چیز از آن نمی‌داند!

سپس چیزی می‌آید که برای من یک خط بسیار مهم در مقاله‌ی هایدگر است. «وقتی به اندازه‌ی کافی در مورد موضوع فکر می‌کنیم، چه کشف می‌کنیم؟ این، که نگرش اصیل تفکر، طرح پرسش نیست - بلکه، گوش سپردن

به اعطا، وعده‌ی آنچه قرار است مورد پرسش قرار گیرد، است.» تفکر آنگاه نوعی پاسخ به آنچه داده شده است، می‌باشد. Es gibt. هستی داده شده است، اگرچه در حالت پنهان‌کاری نیز داده شده است. البته در این مقاله، هایدگر به این واقعیت اشاره می‌کند که زبان خود را به ما داده است، و دوباره، او به یک نتیجه‌ی متافیزیکی می‌رسد: «مهم نیست که چگونه ما پرسش‌هایی را در مورد ماهیت زبان مطرح می‌کنیم، اول از همه لازم است که زبان خود را به ما واگذار کند. اگر چنین کند، ماهیت زبان به اعطای هستیِ ذاتی خود تبدیل می‌شود، یعنی هستیِ زبان، زبانِ هستی می‌شود.» تفکر، بازنمایی علمی نیست. تفکر بر امواج آنچه به تفکر داده شده تا بیندیشد، سوار است.

هایدگر با زبانی بسیار تغزلی می‌نویسد: «آواز خوانده می‌شود، نه پس از آنکه به وجود آمده، بلکه: در خواندن، آواز شروع به آواز شدن می‌کند.» در این مورد، هایدگر به کلمه‌ی قدرتمند و تداعی‌گر یونانی لوگوس - که هم هستی و هم گفتن است - استناد می‌کند. به شیوه‌ای که به ما اجازه می‌دهد به «زبان به عنوان خانه‌ی هستی» بازگردیم، هر دلیلی وجود دارد که بگوییم هستی زمانی شروع به بودن می‌کند که گفته شود، تا زمانی که «گفته شده» به سخن گفتن هیچ شخص واحدی اشاره نکند، بلکه به ur-sprach - گفتار بنیادینی که زیربنای تمام گفتارهاست - اشاره کند.

کلمه، هایدگر تأمل می‌کند، می‌دهد و آنچه می‌دهد، هستی است. آنچه ممکن است در نگاه اول به عنوان تحقیقی در مورد زبان ظاهر شده باشد، خود را به عنوان برخاسته از یک انگیزه‌ی متافیزیکی نشان می‌دهد. و مبادا تصور شود که آنچه داده شده توسط یک «آن» - یا یک خدا - داده شده است، هایدگر می‌نویسد: «تفکر ما، آنگاه، باید به دنبال کلمه، دهنده‌ای باشد که خود هرگز داده نمی‌شود، در این "آنجا هست آنچه می‌دهد".»

«چهارگانه‌ی» زمین، آسمان، خدا و انسان مناطق جهان را تشکیل می‌دهند و چیزی پیش پا افتاده مانند یک کوزه نمونه‌ای از گردهمایی چهارگانه است، گردهمایی‌ای که با فاصله‌ی آنها ممکن شده است. کوزه توسط انسان از زمین قالب‌ریزی شده، که در آن شرابی ریخته می‌شود که تاک در حالی که توسط باران آسمان پرورش یافته، تولید می‌کند، همان شرابی که در نیایش به خدایان تقدیم می‌شود. آسمان‌ها بی‌نهایت از زمین بلند هستند، همانطور که خدا بی‌نهایت از انسان دور است، اما این فضا زمانی ناپدید می‌شود که فاصله‌ها قابل محاسبه باشند. دوران ما که به محاسبه و اندازه‌گیری داده شده، آنگاه دورانی است که با فضاها، دورانی از غلبه بر فاصله، خداحافظی می‌کند. این همه بسیار خوب است وقتی می‌خواهید یک سفر هواپیما تا حد امکان سریع پیش برود تا شما را به یک کنفرانس برساند، یا وقتی می‌خواهید ۵۰۰ کیلومتر به پنج ساعت زمان سفر کاهش یابد. اما وقتی فاصله اینگونه غلبه می‌شود، همه چیز برابر است، آنچه هایدگر «دسترسی محاسبه‌شده‌ی کل زمین» می‌نامد. دیگر تعظیمی به خدایان در بالا نخواهد بود، زیرا بالا هنوز قابل اندازه‌گیری است، و آنگاه در دسترس است. و بابل خود را تکرار می‌کند: «بیایید برای خود برجی بسازیم که به آسمان‌ها برسد!». به طور متناقض، غلبه بر فاصله، امتناع از نزدیکی است زیرا نزدیکی نیازمند فاصله است. آنچه وجود دارد وقتی همه چیز بررسی، اندازه‌گیری، محاسبه می‌شود، چیزی است که در یک فوت مربع، یا یک مایل مربع - یا در دارایی فرد است، نه یک همسایه!

هایدگر به نتیجه‌گیری قدرتمند خود ادامه می‌دهد. زبان اساساً گفتن است، و گفتن صرفاً یک قوه، قدرت شخص انسان نیست. این چیزی است که وقتی چهارگانه با هم ملاقات می‌کنند، اتفاق می‌افتد. زبان یک پدیده‌ی صرفاً انسانی نیست، چیزی نیست که ما تصمیم بگیریم در آن شرکت کنیم وقتی تصمیم گرفته‌ایم

سکوت نکنیم. زبان، ur-relation، رابطه‌ی اصلی مناطق جهان است. آنگاه گفتنِ جهان-جنبان است. «این مرتبط می‌کند، حفظ می‌کند، عرضه می‌کند و غنی می‌سازد رویارویی چهره به چهره‌ی مناطق جهان را، آنها را نگه می‌دارد و حفظ می‌کند، به این ترتیب که خود را - گفتن را - در ذخیره نگه می‌دارد.»

اینکه علاقه‌ی شدید هایدگر به زبان در مسیر متافیزیکی است، در برخورد گسترده‌ای که زبان در هستی و زمان دریافت می‌کند، صریح است. دازاین در-جهان-است، دائماً درگیر جهان دغدغه‌های خود و بنابراین اگزیستانس دارد، و این شکل درک را به خود می‌گیرد، نه اینکه تنها درک باشد. دازاین بنابراین، هایدگر توضیح می‌دهد، خود را در یک درک معین حفظ می‌کند. و چون این درک تصاحب می‌شود، تفسیر می‌شود و، به عنوان تفسیر شده، تأیید می‌شود. حال، این به نظر می‌رسد تأیید - کنایه‌ی زبان - را در فاصله‌ای از هستی-در-جهان قرار می‌دهد، اما این توالی نیست که هایدگر به آن می‌پردازد. او در حال «تعریف کردن یک داستان» نیست: ابتدا هستی-در-جهان وجود دارد، سپس درک، سپس تفسیر و سپس تأیید. بلکه او در حال بنیان‌گذاری تأیید در هستیِ دازاین به عنوان هستی-آنجا است! در واقع، اینکه این توالی نیست، او خود به وضوح توضیح می‌دهد: «گفتار (که او قبلاً به عنوان بنیاد اگزیستانسیال-هستی‌شناختی زبان تأیید می‌کند) به لحاظ اگزیستانسیال با حال-و-هوا و درک هم‌بنیاد است. فهم‌پذیری چیزی همیشه بیان شده است، حتی پیش از آنکه تفسیر مناسبی از آن وجود داشته باشد. گفتار، بیان فهم‌پذیری است. بنابراین، زیربنای هم تفسیر و هم تأیید است.» (هستی و زمان، ۲۰۳-۲۰۴) و اگر ما پیش از این با نوعی بی‌قیدی از «معنا» استفاده کرده‌ایم، اکنون ذکر صریحی از هایدگر دریافت می‌کند: «آنچه می‌تواند در تفسیر بیان شود، و بنابراین حتی به طور بنیادین‌تری در گفتار، همان چیزی است که ما "معنا" نامیده‌ایم.»

معنا آنگاه همان «چیز»، آنچه آنجا بیرون است، نیست، و نه چیزی است که از سوژه‌ی معنا-دهنده‌ای که با اعطای معنا به چیزها بر هستی حاکمیت می‌کند، نشأت می‌گیرد. معنا آن چیزی است که (به شرطی که، بار دیگر، از زمان‌بندی اجتناب شود) از هستی-در-جهانی که همیشه در حال درک-تصاحب-بیان هستی است، نتیجه می‌شود. معنا تنها برای دازاین می‌تواند وجود داشته باشد، نه به این دلیل که دازاین به طور دلخواه به آنچه در غیر این صورت هیچ معنایی نداشت، معنا اعطا می‌کند، بلکه به این دلیل که هیچ جهانی بدون دازاین، هیچ-چیزی بدون دازاین برای درک، تصاحب و تأیید شدن بدون دازاین نمی‌تواند وجود داشته باشد. و البته، در این نقطه، روشن می‌شود که ما چقدر از آن رشته‌هایی که با برچسب‌های زبان‌شناسی و لغت‌شناسی شناخته می‌شوند، دور هستیم، که به هیچ وجه به معنای کاستن از اهمیت آنها نیست.

به طور روشنگرانه‌ای، از ما خواسته می‌شود که به خصلت ابزاری زبان توجه کنیم، ویژگی‌ای که ویتگنشتاین برای روشن کردن نظریه‌ی بازی‌های زبانی خود از آن بهره‌برداری می‌کند. به دلیل کلمات زبان، زبان یک واقعیت است؛ همچنین یک موجودیت است، که دلیل کاملاً روشنی است که می‌توان آن را به همان صورتی که موجودیت‌ها مطالعه می‌شوند، مطالعه کرد. اما در مورد ارتباط بین موجودیت جهانی به نام «زبان» و گشودگی هستی-در-جهان، هایدگر این اعلام را می‌کند: «گفتار به لحاظ اگزیستانسیال زبان است، زیرا آن موجودیتی که گشودگی آن را بر اساس دلالت‌ها بیان می‌کند، به عنوان نوع هستی خود، هستی-در-جهان را دارد - هستی‌ای که به جهان افکنده شده و تسلیم آن شده است.» این اهمیت متافیزیکی زبان است - به عنوان گفتار، این بیان نه تنها چیزهایی است که به دازاین گشوده شده‌اند، بلکه خودِ آن گشودگی است که به واسطه‌ی آن دازاین وجود دارد. این، به تعبیر خودِ هایدگر، بیان «فهم‌پذیری هستی-در-جهان» است.

اگزیستانسیالیت دازاین به همان اندازه با-بودن اوست، و با-بودن دقیقاً به این معناست که گاهی اوقات من تأییداتی یا تکان دادن شدید سر در سرزنش یا رد دریافت می‌کنم. گاهی اوقات پرسش‌هایی را مطرح می‌کنم و منتظر پاسخ می‌مانم، یا گزاره‌هایی را پیش می‌برم و منتظر موافقت می‌مانم، یا با رد و بدل سر و کار دارم. این می‌تواند به سادگی نوزادی باشد که اولین «ماما»ی خود را در رویکرد آرامش‌بخش و اطمینان‌بخش مادرش بر زبان می‌آورد. در همه‌ی موارد، این دازاین به عنوان با-بودن و بنابراین به عنوان سخن گفتن یا گفتار کردن است. و در هر نوبت، سخن، گشودگی است: یک فرمان آنچه را که فرمان داده شده، آشکار می‌کند؛ یک شفاعت نیاز فرد را آشکار می‌کند، و یک گزارش آنچه را که گزارش شده، آشکار می‌کند. با این حال، هایدگر بسیار مهم، تقریباً به عنوان یک اظهار نظر جانبی، اما به نظر من، واقعاً مهم، اضافه می‌کند: «آنچه در سخن در مورد آن صحبت می‌شود، همیشه در یک منظر مشخص و در محدوده‌های معینی "مورد خطاب قرار می‌گیرد". در هر سخن یا گفتار، "چیزی-گفته-شده-در-سخن" به خودی خود وجود دارد - چیزی که به خودی خود گفته شده، هر زمان که کسی آرزو می‌کند، می‌پرسد، یا خود را در مورد چیزی بیان می‌کند. در این «چیزی گفته شده»، گفتار ارتباط برقرار می‌کند.» سخن به همان اندازه که محدود می‌کند، آشکار می‌سازد و گفتن اینکه هر آنچه گفته می‌شود تنها می‌تواند در محدوده‌های گفتن گفته شود، رسیدن به یک نتیجه نیست، بلکه تعریف کردن است!

اگزیستانس، که تنها برای آن بودنی که همیشه بیرون از خود، درگیر و غرق در جهان است، محفوظ است، ساختار متافیزیکی زبان را بنا می‌نهد. بهتر بگوییم، زبان همراه ضروری اگزیستانس است. اگزیستانس زبانی است. زبان، بودن-بیرونی را که دازاین است، بیان می‌کند. اما هایدگر که همیشه به کارکردهای شعری که علاقه‌ی خاصی به آن داشت (و اغلب شاعران یونانی و همچنین هولدرلین را نقل می‌کرد) حساس بود، می‌پذیرد که ارتباط حالات روحی فرد می‌تواند هدفی در خود باشد - اما این دل‌بستگی به عواطف نیست، زیرا عواطف آشکارکننده‌ی هستیِ دازاین هستند. بنابراین اینگونه است که شعر در واقع می‌تواند آشکارکننده‌ی اگزیستانس باشد.

به همان اندازه که سخن گفتن، شنیدن نیز جزء سازنده‌ی گفتار است. گوش سپردن، گشودگی بنیادین دازاین است، نه تنها گوش سپردن شنیداری، البته، بلکه قطعاً گوش سپردن شنیداری نیز و شاید، به طور بنیادین. و در حالی که، بدون انتقاد، می‌گوییم می‌شنویم تا بتوانیم بفهمیم - با خط علیتی که از «شنیدن» به «فهمیدن» جریان دارد - اکنون که با هرمنوتیک هایدگر آشنا هستیم، باید برای این گزاره‌ی او آماده باشیم: «دازاین می‌شنود، زیرا می‌فهمد.» با-بودن من شامل در دسترس بودن من برای آنچه دیگری برای گفتن به من دارد، است و «شنیدن» حتی شامل مقاومت، سرپیچی و تظاهر به نشنیدن خواهد بود!

دازاین زبان دارد. این قرار نیست یک گزاره‌ی واقعی، بلکه یک گزاره‌ی متافیزیکی باشد. دازاین هستی-در-جهان است و گفتار جزء سازنده‌ی هستی-آنجای دازاین است. کشف جهان و خودش، یا بهتر بگوییم، ناپوشیده شدن در خودش و ناپوشیده کردن جهان، بیان آن چیزی است که هست.

هستی و ظهور

هایدگر در مقدمه‌ای بر متافیزیک، بخش کاملی را به «ظهور» و در زمینه‌ی بحث بعدی در مورد حقیقت، به «لوگوس» اختصاص می‌دهد. چیز ظاهر می‌شود - و بنابراین نامه‌ای بر این مانیتور ظاهر می‌شود. اما هستی نیز چنین می‌کند، با این تفاوت که هستی در چیزها، در موجودیت‌ها ظاهر می‌شود، اما با این وجود ظاهر می‌شود. هایدگر با دلیل خوب آنگاه به این نکته اشاره می‌کند که به جوهر هستی تعلق دارد که ظاهر شود. اما در اینجا

یک پارادوکس وجود دارد - و یک پارادوکس مهم، در واقع یکی که بخش زیادی از پست‌مدرنیسم سرنخ خود را از آن خواهد گرفت. هر ظهوری، در دسترس بودن یک «جنبه»، یک «چشم‌انداز» است. چه پیانیست با استعدادی! چه منظره‌ی شگفت‌انگیزی! چه زن دوست‌داشتنی‌ای! تا آنجا که می‌دانیم، همه‌ی اینها ممکن است صادقانه و با نیت خوب باشد، اما برای هر ظهوری، پنهان‌کاری می‌آید، پنهان‌کاری آن چیزی که توسط جنبه یا چشم‌انداز ارائه نمی‌شود. هنوز حکمت زیادی در آن داستان مردان کوری که هر یک بخشی از فیل را به عنوان خودِ فیل اعلام می‌کنند، وجود دارد! کسی که مسیر ناپنهان‌سازی را می‌پیماید، باید با پنهان‌کاری‌ای که با آنچه ناپوشیده شده است، می‌آید، نیز حساب کند.

هایدگر می‌گوید، هستی خود را در چیزهای-که-هستند چندگانه آشکار می‌کند. در واقع، آنچه یک فرد متوسط (شاید باهوش) هر روز با آن مواجه می‌شود و خود را با آن مشغول می‌دارد، چیزهای-که-هستند (به سادگی: چیزها؛ به لحاظ فنی: بودن‌ها، یا هستومندها، یا موجودیت‌ها) هستند. اما در اینجا ما با یک پنهان‌کاری اصیل، یک پنهان‌کاری در ظهور، روبرو می‌شویم. اگر هستی در کثرت چیزها ظاهر شود، آنگاه به عنوان هستی پنهان می‌شود و به عنوان چیزها ظاهر می‌شود! این بازی با کلمات نیست. واقعیت این است که بیشتر، بیشتر اوقات، با چیزها مشغول هستیم، به ندرت با هستی. به هستی تعلق دارد که ظاهر شود. هستی ظاهر می‌شود، و البته، ظاهری به خود می‌گیرد. در این، کاملاً متناقض، پنهان می‌شود. این بسیار شبیه به فردی است که لزوماً بدون تلاش، تصویری را به نمایش می‌گذارد. با آن تصویر، او برای دیگران حاضر است؛ متأسفانه، همان تصویر او را پنهان می‌کند، تا آنجا که هیچ‌کس را نمی‌توان با تصویرش، یا حداقل تنها با تصویرش، یکی دانست! اهمیت این نکته را نمی‌توان دست‌کم گرفت. هایدگر در حال بیان پایه‌های چیزی است که در اواخر قرن بیستم به یک باور رایج تبدیل می‌شود: سوءظن نسبت به فراروایت‌ها. یک فراروایت لزوماً بر ظهورها استوار است، اما اگر یک ظهور همزمان پنهان‌کاری باشد، آنگاه یک بی‌قراری یا سوءظن مداوم نسبت به روایت‌ها، یک موضع سالم، هرچند آزاردهنده، است. هایدگر، بار دیگر با روی آوردن به پیشاسقراطیان محبوب خود، با تأیید از هراکلیتوس نقل قول می‌کند (که ممکن است این خطوط را برای هدف دیگری در نظر داشته باشد): «هستی ذاتاً به خود-پنهان‌کاری متمایل است.»

دازاین بودنی است که هر یک از ما هستیم و بیشتر ما، هر روز، در حالت «روزمره» یافت خواهیم شد: حالت انجام کارهایمان، نگرانی در مورد نگرانی‌هایمان، مشغول با هزاران چیز. در مسائل بنیادین پدیدارشناسی، اثری متأخرتر از هستی و زمان، هایدگر ما را از طریق تحلیل-دازاین با پرسیدن همزمان در مورد «من» عبور می‌دهد. «دازاین، به عنوان موجود، برای خود آنجا است، حتی زمانی که من خود را به خود هدایت نمی‌کند.» البته، ما باید استفاده‌ی عجیب (یا رزرو) هایدگر از «وجود داشتن» را به خاطر بسپاریم. برای اهداف ما خوب است که به رهبری هایدگر در در نظر گرفتن دازاین در «روزمرگی» آن توجه کنیم. در حال حاضر، به عنوان مثال، من مشغول نوشتن این خطوط و تبیین تأملات خود هستم. اینها چیزهایی هستند که مشغول می‌کنند. اینها مسائل «بیرون از من» یا «فراتر از من» هستند که من در حال حاضر با آنها سر و کار دارم. اما دقیقاً در هدایت شدن به کاری که در حال حاضر درگیر آن هستم، به خودم داده می‌شوم. در اینجا هیچ سوالی از خود-تأملی به معنای یک چرخه‌ی صریح به سوی خود که اتفاق می‌افتد، به عنوان مثال، در آن فرآیندی که برخی روانشناسان آن را «درون‌نگری» می‌نامند، وجود ندارد. خودِ مشغله‌ی من با روشن کردن افکارم در مورد پدیدارشناسی هایدگر، من را به خودم به عنوان درگیر یا در حال مبارزه با این نکته‌ی فلسفی (یا به عنوان پیش‌بینی رنجش تلخ دانشجوی نگون‌بختی که توسط استادش مجبور به خواندن این متن خواهد شد!) نشان می‌دهد. Nagtatatanim, nagluluto, nagtatapon ng basura, nangongopya sa classmate... در

این‌ها - و به طور آشکار در راه‌های دیگر - است که دازاین به خود داده می‌شود. دازاین آنگاه در درجه‌ی اول به خود به عنوان غرق در جهان، درگیر در جهان، فرورفته در آن داده می‌شود. وقتی هایدگر این حالت را که دازاین به خود داده می‌شود به عنوان «غیراصیل» توصیف می‌کند، این کار را به صورت تحقیرآمیز انجام نمی‌دهد، زیرا غیراصیل به همان اندازه برای پدیده‌ی انسانی بنیادین است که اصیل. بلکه، این نشان می‌دهد که من به خودم در چیزهایی که با آنها مشغول هستم داده می‌شوم - و بنابراین، از آنجا که ما از آنِ خود نیستیم، بلکه در چیزهایی که ما را به خود مشغول می‌کنند «گم» شده‌ایم.

وقتی یک هیپنوتیزور فرمان می‌دهد: به صدای من توجه کن - این به این دلیل نیست که ما صدای او را نشنیده‌ایم، زیرا شنیده‌ایم، بلکه به این دلیل است که ما چیزهای واحدی را درک یا دریافت نمی‌کنیم. بلکه آنچه تجربه می‌شود یک «محیط» است - که البته از چیزهای زیادی تشکیل شده است: دیوارهای اتاق که در آن هستم، صدای وزوز واحد تهویه‌ی مطبوع، کتاب‌های پراکنده روی میزم، نور چراغ مطالعه درست بالای سرم، و غیره. این «جهان پیرامون» همان چیزی است که اصطلاح آلمانی umwelt به خوبی آن را در بر می‌گیرد. دقیقاً به این دلیل که «احاطه می‌کند»، در بر می‌گیرد، یا می‌پوشاند، جهان بدیهی تلقی می‌شود. این زمینه‌ی تمام توجه کردن به، تمرکز کردن بر، توجه کردن، و غیره است. آنگاه اینگونه است که جهان چیزی نیست که من تنها در نهایت از آن آگاه شوم. از قبل در آگاهی من از هر چیزی وجود دارد.

به این معنا، هایدگر مسئله‌ی سنتی چگونگی توانایی یک «سوژه» برای شناختن هر چیزی فراتر از خود یا غیر از خود را به عنوان ناشی از یک فرض خلاف واقع در نظر می‌گیرد. من به خودم در چیزهایی که با آن‌ها سر و کار دارم، داده می‌شوم، و چیزهایی که با آنها سر و کار دارم بخشی از جهانی هستند که در هر لحظه مرا احاطه می‌کند! این همان چیزی است که توسط آن فرمول‌بندی جذاب هایدگری یعنی هستی-در-جهان captured می‌شود. با این حال، این کشف هوشمندانه‌ی هایدگر نیست. اینگونه است که من به خودم داده می‌شوم. پس هیچ راهی برای اندیشیدن به دازاین جدا از جهان وجود ندارد، و جهان همیشه جهانِ دازاین است. گفتن اینکه من در-جهان-هستم به معنای اعلام مکان من یا بیان یک واقعیت جغرافیایی نیست. بلکه به معنای تأیید اگزیستانس است!

هایدگر، در ذات بنیادها، خود آن را به بهترین شکل بیان می‌کند:

> «نسبت دادن هستی-در-جهان به دازاین به عنوان ویژگی اصلی ساختار آن، بیانی در مورد ذات آن است - در مورد امکان درونی منحصر به فرد آن به عنوان دازاین. حال ما نمی‌توانیم چیزی در مورد ذات دازاین با پرسیدن اینکه چه نوع دازاینی به طور واقعی وجود دارد، یا اینکه آیا دازاین اصلاً به طور واقعی وجود دارد، تعیین کنیم. سخن ما از هستی-در-جهان، برای حضور عملی دازاین در جهان چیزی نمی‌گوید؛ به لحاظ وجودی هیچ نمی‌گوید. چنین سخنی به یک شرط اساسی دازاین مربوط می‌شود، شرطی که دازاین را در سطح هستی‌شناختی تعریف می‌کند، و بنابراین خصلت یک گزاره‌ی هستی‌شناختی را دارد.»

دازاین که در میان هستی قرار گرفته، در روزمرگی خود، درگیر چیزهای خاص است. دازاین روزمره بر نوعی پایه‌ی هستی‌شناختی - «بیرون از هستی» (خودش غیرقابل تصور!) به عنوان «آگاهی از همه‌ی آنچه بررسی می‌کند!» - نمی‌ایستد. اما کلیت همیشه برای دازاین آشکار است، هرچند نه به صراحت. درکی که کلیت را پیش‌بینی و در بر می‌گیرد، از هایدگر یک نام‌گذاری مناسب با گستره‌اش دریافت می‌کند: «فراروی به جهان». (من خیلی

مطمئن نیستم که او هرگز دوباره پس از ذات بنیادها از این اصطلاح استفاده کند، اما نکته‌ای که او بیان می‌کند در سراسر پیکره‌ی فلسفی او یافت خواهد شد.)

اینکه من می‌توانم با تلفن همراهم مشغول باشم، اینکه خبر شیوع آنفولانزای خوکی مرا آشفته می‌کند، اینکه ذکر استوفادو دِ لنگوآ (خوراک زبان) دهانم را آب می‌اندازد - همه‌ی اینها به این دلیل است که به عنوان دازاین، من در-جهان-هستم. هستی-در-جهان آنگاه پیش‌فرض تمرکز بر، یا «موضوعیت بخشیدن» به هر چیزی است. بنابراین، ابتدایی‌ترین معنای استعلا نمی‌تواند چیزی جز هستی-در-جهان دازاین باشد.

به یاد داشته باشید که هستی در موجودات داده می‌شود، هرچند در پنهان‌کاری، اما با این وجود داده می‌شود، آنگاه دازاین به عنوان هستی-در-جهان، دازاین نه تنها در میان هستی است، بلکه به سوی هستی نیز رفتار می‌کند. هر بار که دازاین پرسش «چرا؟» را مطرح می‌کند، این کار را از درون هستی، و از درون درکی از هستی انجام می‌دهد، زیرا نمی‌توانست به سوی چیزی که اصلاً درک نمی‌کرد، رفتار کند - و این را، ما قبلاً دیده‌ایم. این استعلا - بودن در میان هستی - بنیاد تمام پرسش‌هاست؛ این استعلا به عنوان «بنیان‌گذاری» است، و هایدگر به آن اصطلاحی را اطلاق می‌کند که فیلسوفان اسکولاستیک برای اشاره به چیز دیگری استفاده می‌کردند: «حقیقت هستی‌شناختی».

فقط خدایی می‌تواند ما را نجات دهد!

من می‌خواهم به عنصر «داده شده» توجه بیشتری کنم. و برای انجام این کار، به مصاحبه‌ای روی می‌آورم که هایدگر به اشپیگل داد. در سال ۱۹۶۶، نه چندان پیش از مرگش، هایدگر به مجله‌ی آلمانی، اشپیگل، مصاحبه‌ای داد، و در حالی که بخش زیادی از آن به فصل تاریک تاریخ آلمان - و در زندگی خودِ هایدگر، رژیم ناسیونال سوسیالیست - مربوط بود، همچنین به این پرداخت که هایدگر دوران‌ها را چگونه می‌خواند: تفسیر او از دوران کنونی ما. جالب است که به هایدگر گوش دهیم که خود را در مورد دوران ما بیان می‌کند.

«همه چیز کار می‌کند. دقیقاً همین است که وهم‌آور است. همه چیز کار می‌کند و کار کردن ما را بیشتر و بیشتر به سوی کار کردن بیشتر سوق می‌دهد، و فناوری مردم را از زمین دور و ریشه‌کن می‌کند. نمی‌دانم شما ترسیده‌اید یا نه؛ من قطعاً ترسیدم وقتی اخیراً عکس‌های گرفته شده از زمین از ماه را دیدم. ما اصلاً به بمب اتم نیازی نداریم؛ ریشه‌کن شدن انسان‌ها از قبل در حال وقوع است. ما تنها شرایط کاملاً فناورانه باقی مانده‌ایم. دیگر زمینی نیست که انسان‌ها بر آن زندگی کنند. اخیراً گفتگوی طولانی با رنه شار در پرووانس داشتم، همانطور که می‌دانید، شاعر و مبارز مقاومت. پایگاه‌های موشکی در پرووانس در حال ساخت هستند و کشور به طرز باورنکردنی در حال ویران شدن است. شاعر، که قطعاً نمی‌توان او را به احساساتی بودن یا ستایش از زندگی روستایی متهم کرد، به من گفت که ریشه‌کن شدن انسان‌ها که اکنون در حال وقوع است، پایان کار است اگر تفکر و شعر بار دیگر قدرت غیرخشونت‌آمیز به دست نیاورند.»

این خوانشی تلخ اما به هیچ وجه غیرقابل توجیه از دوران ماست. این دوران ماست. و وقتی از هایدگر پرسیده می‌شود که پس چه می‌توان کرد در مورد این وضعیت که در آن همه چیز «ابزاری» شده است، که در آن همه چیز را می‌توان با چیز دیگری که همان کار را با همان کارایی، اگر نه بیشتر، انجام می‌دهد، جایگزین کرد، و شخص انسان خود را در همان وضعیت ابزاری شده می‌یابد؟ آیا فلسفه بار دیگر به ما جهت خواهد داد؟ هایدگر در پاسخ به پرسش اشپیگل، اظهار نظر سرنوشت‌ساز خود را بیان می‌کند:

«این پرسش‌ها ما را به ابتدای گفتگوی خود بازمی‌گردانند. اگر اجازه دهید سریع و شاید تا حدی شدید، اما از روی تأمل طولانی پاسخ دهم: فلسفه قادر به ایجاد تغییر مستقیم در وضعیت کنونی جهان نخواهد بود. این نه تنها در مورد فلسفه، بلکه در مورد تمام تأملات و تلاش‌های صرفاً انسانی صادق است. فقط یک خدا می‌تواند ما را نجات دهد. من فکر می‌کنم تنها امکان نجاتی که برای ما باقی مانده است، آماده کردن آمادگی، از طریق تفکر و شعر، برای ظهور خدا یا برای غیبت خدا در دوران افول است؛ به طوری که ما، به سادگی، مرگ‌های بی‌معنایی نداشته باشیم، بلکه وقتی افول می‌کنیم، در برابر خدای غایب افول کنیم.»

فقط یک خدا می‌تواند ما را نجات دهد - این را هایدگر می‌گوید که متقاعد شده است خدا دلیلی است که متافیزیک جهت خود را از دست داده است. آیا پس هایدگر به بازگشت آن پارسایی که حاکمیت خدا را به رسمیت می‌شناسد، فرا می‌خواند، یا او منادی ظهور خدای جدیدی است و نهاد دین جدیدی را برای التیام شکاف‌هایی که تکه‌تکه شدن ابزاری کردن همه چیز و همه کس به همراه دارد، اعلام می‌کند؟ قطعاً نه! این دفاعیه‌ی هایدگر برای دین نیست. ما در تار و پود فناوری گرفتار شده‌ایم، پسران و دختران عصر فناورانه‌ای که به صورت فناورانه به دست می‌آورند، به فناوری خود افتخار می‌کنند و ارزش خود را با فناوری خود می‌سنجند. اما برای این، ما مجبور بوده‌ایم بهای سنگینی بپردازیم زیرا فناوری تنها ابزار را می‌شناسد. فناوری به این معنا یک «سازه» است - اصطلاحی که به طور مکرر در فلسفه‌ی پست‌مدرن استفاده می‌شود و توسط کسانی که از پومو (پست‌مدرنیسم) مد روز ساخته‌اند، اما به سختی می‌فهمند نمادهای آن چه می‌نویسند، سوءاستفاده می‌شود!

اما در اینجا یک خط مهم از هایدگر وجود دارد: هستی بدون نیاز به انسان‌ها برای وحی، حفاظت و ساختاردهی آن، هستی نیست. من جوهر فناوری را در آنچه «فرا-سازه» می‌نامم، می‌بینم. این همان چیزی است که من با قدرت «آشکارگر» هستی به آن اشاره کردم که به ما اجازه نمی‌دهد به هستی، وجودی جوهری نسبت دهیم، که به ما حق نمی‌دهد با آن مانند یک بودن رفتار کنیم، زیرا آنگاه بار دیگر شیار متافیزیکی را از دست خواهیم داد. و مشکل این است که گاهی اوقات وحی به سازه‌ای مانند فناوری و کل دورانی که از آن زاده می‌شود، منجر می‌شود.

هایدگر در این مصاحبه‌ی نسبتاً تحریک‌آمیز، یک اعلامیه‌ی دیگر می‌کند که نباید نادیده گرفته شود. او مرگ فلسفه را اعلام می‌کند! و وقتی اشپیگل دقیقاً از او می‌پرسد که آن آگهی ترحیم تکان‌دهنده به چه معناست، هایدگر می‌گوید که اولاً، واداشتن مردم به تفکر فلسفی، کارساز نخواهد بود و ما را از ابزاری‌سازی‌ای که دوران فناوری به همراه داشته است، نجات نخواهد داد. این به این معنا نیست که فلسفه هیچ کاری نمی‌تواند بکند. می‌تواند: می‌تواند برای بازگشت خدای غایب آماده شود، یا می‌تواند توجه را به غیبت او جلب کند تا آنچه را که انجام می‌دهیم، در برابر «غیبت خدا» انجام دهیم. این همه سخنان بسیار مرموزی است، اما یک چیز را به وضوح نشان می‌دهد و آن این است که یکی از وظایف فلسفه، تأدیب ما برای درک این است که هر معنایی که به آنچه انجام می‌دهیم، یا به چیزهایی که ما را به خود مشغول می‌کنند، نسبت می‌دهیم، ما این کار را «به تنهایی» انجام می‌دهیم - فیلسوفان پیشین می‌گفتند ut si Deus non daretur... گویی خدا وجود نداشت - با این تفاوت که در مورد ما، «گویی» در موضعی از نهایت جدیت و سنگینی جایی ندارد.

اما چرا فلسفه باید مرده باشد؟ هایدگر می‌گوید، زیرا در علوم حل شده است، و به طور خاص در سیبرنتیک یا علم انتقال اطلاعات. با این حال، کمی بعد، او ایده‌ی دقیق‌تری از فلسفه‌ای که به تازگی اعلام کرده از بین رفته است، به ما می‌دهد. این متافیزیک سنتی است که به ما اجازه نمی‌دهد ویژگی‌های بنیادین عصر فناورانه را تجربه کنیم. و هایدگر موضع پرهیزکارانه‌ی کسی را که منتظر است، به عنوان فلسفه نمی‌پذیرد. او این را به

عنوان «تفکر دیگر» توصیف می‌کند - که اگر به یاد داشته باشیم وقتی از او در مورد روش خاصش پرسیده شد، با پاسخ «تفکر هستی» هم‌صحبتان خود را حتی بیشتر گیج کرد، نباید تحقیرآمیز باشد - که البته به نظر می‌رسد نشان می‌دهد که دیگران پیش از او به خوبی این کار را انجام نداده‌اند! هایدگر نمی‌تواند اعلام کند که خدایی در راه است، اما او به تفکر، نه فلسفه، نه متافیزیک، اصرار می‌ورزد. و در مورد تفکر، هایدگر می‌گوید: «من فکر نمی‌کنم وضعیت انسان‌ها در جهان فناوری سیاره‌ای یک سرنوشت فاجعه‌بار غیرقابل گریز و اجتناب‌ناپذیر باشد؛ بلکه فکر می‌کنم وظیفه‌ی تفکر دقیقاً این است که، در محدوده‌های خود، به انسان‌ها کمک کند تا به یک رابطه‌ی کافی با جوهر فناوری دست یابند.» این البته راه دیگری برای بیان پروژه‌ی عظیم است: نه تفکر در مورد چگونگی کارکرد چیزها - که ما از آن فراوانی داریم - و نه در مورد چیزها به عنوان چیزها، بلکه در مورد انسان بودن در رابطه با جوهر فناوری، و این پرسشی از انسان بودن نخواهد بود، بلکه از هستی خواهد بود!

و حال به دغدغه‌ی اصلی خود بازگردیم: بودن چیست؟ بودن، دغدغه‌مند بودن، مشغول بودن، نگران توانایی خود برای بودن بودن است. من البته می‌توانم خودم را در چیزهایی که ظاهراً توجه مرا می‌طلبند، غرق کنم: این کتابی که باید نوشته شود، سونات بتهوونی که باید یاد بگیرم، نقشه‌هایی که باید برای دانشگاه کشیده شود، که در این صورت، مشغله با آنچه بودن است، شکل مشغله با چیزها را به خود خواهد گرفت. نویسنده‌ی این کتاب بودن، کسی بودن که می‌تواند قطعات دشوار یک سونات بتهوون را بنوازد، یک رهبر کارآمد دانشگاه بودن - در نهایت، همه چیز در مورد امکانات است. دازاین آنگاه برای این امکانات آزاد است، و در واقع خودِ این امکانات است. اگر کسی از همه‌ی اینها نتیجه بگیرد که دازاین یک امر مسلم نیست، آنگاه حق با او خواهد بود. هرگز برای دازاین خود-انطباق کاملی وجود ندارد، دقیقاً به این دلیل که بودن، امکان است. و دازاین خود را چنین می‌فهمد. فهمیدن، طرح کردن خود بر روی یک امکان است. من آب را می‌فهمم وقتی امکان رفع تشنگی‌ام با آن یا حل کردن چیزی در آن را طرح می‌کنم. اما مطمئناً فهمیدن فراتر از «عملی»، یعنی سودمندی یک چیز برای من، می‌رود! ممکن است چنین باشد، اما برای هایدگر، جهان اصولاً یک سیستم از ابزارهاست - شبکه‌ای از چیزهایی که من به کار می‌گیرم و به طرح امکانات خود تابع می‌کنم. امکان نخواستن آب، لزوماً شامل درکی از آب به عنوان تجلی نیاز من به آب در امکان رفع تشنگی است. و بدیهی است، پیش از آنکه آب آن ترکیب جالب از دو بخش هیدروژن برای هر بخش اکسیژن باشد، چیزی است که من در رابطه با امکان رفع تشنگی درک می‌کنم. همچنین مهم است توجه داشته باشیم که هایدگر به صراحت در مسائل بنیادین پدیدارشناسی اشاره می‌کند که این یک «من»ی منزوی و خود-اندیش نیست که من از آن آگاه می‌شوم، بلکه از خودم درگیر در جهان و در امکانات هستم. طرح‌افکنی بنابراین برای هستیِ دازاین اساسی است. دازاین با طرح‌افکنی امکانات وجود دارد: یک قلم به عنوان چیزی که با آن ممکن است افکارم را بنویسم، فهمیده می‌شود، هر چه افکار من ارزش داشته باشد! بنابراین، در هر عمل فهم، من به خودم به عنوان قادر-به-بودن ارائه می‌شوم... در این مورد، کسی که افکارم را می‌نویسد. فهمیدن همیشه به طور همزمان درکی از هستی است، اگرچه نه یک گزارش صریح از آن، به گونه‌ای که متافیزیک قادر به بیان آن است.

با این حال، طرح‌افکنی، کاملاً بدیهی، آینده‌نگر است به این معنا که همیشه با آنچه فرد قادر-به-انجام-آن است، سر و کار دارد. طرح کردن امکان تکمیل این فصل و بنابراین به انجام رساندن آن تکمیل با بیان وجدان‌مندانه‌ی این تأملات، به انجام رساندن آینده است. کاملاً در تضاد با سنگی که برای آن چیزها واقعاً تنها می‌توانند اتفاق بیفتند اما هرگز قادر به انجام آن نیست یا حتی یک گیاه یا یک حیوان، دازاین به عنوان بودنی که طرح می‌کند، بودنی با آینده است یا، ممکن است بگوییم، وجودش آینده‌نگر است. در اینجا، کاملاً روشن،

ما مبنایی برای هر تصوری از زمان داریم. بنابراین، زمانمندی تنها معیار حرکت نیست، و نه معیار فعالیت‌های یک بودن. زمانمندی به عنوان طرح‌افکنی، خودِ هستیِ دازاین است. هایدگر نتیجه می‌گیرد، زمانمندی شرط امکان درک هستی است. می‌تواند متافیزیک وجود داشته باشد – و انواع گزارش‌های متافیزیکی، گزارش‌هایی از هستی - تنها به این دلیل که یک درک پیش-مفهومی از هستی وجود دارد. این آنگاه نتیجه‌ای است که به آن رسیده‌ایم: «یک لحظه‌ی اساسی از فهم، طرح‌افکنی است: خودِ فهم به ساختار اساسی دازاین تعلق دارد... فهم به ساختار اساسی دازاین تعلق دارد، اما دازاین در زمانمندی ریشه دارد.»

در حال حاضر، ما بر دازاینِ اصیل تمرکز خواهیم کرد، دازاینی که صرفاً توسط افکار عمومی به پیش رانده نمی‌شود، توسط نظر عمومی حمل نمی‌شود، به آینده‌ای توسط دیگران سوق داده نمی‌شود. ما در عوض نگاهمان را بر دازاینی متمرکز خواهیم کرد که خود را به عنوان بودنی از امکانات می‌فهمد و این امکانات را تصاحب می‌کند. همانطور که پیشتر توضیح دادم، تصاحب یک امکان، اساساً آینده‌نگر است، و آینده را به وقوع می‌پیوندد. اما در اینجا حرکت دیگری نیز درگیر است، زیرا برای طرح کردن امکان نویسنده‌ی این کتاب بودن، من باید به خودم به عنوان کسی که در دانشگاه‌هایی که در آنها تحصیل کرده‌ام، آموزش دیده و توسط افرادی که با آنها تبادل نظر کرده‌ام، آماده شده‌ام تا به پرسش‌های فلسفی معنایی ببخشم، بازگردم. این تکرار است - جنبه‌ی بوده-است که به همان اندازه برای دازاین سازنده است که می‌تواند-باشد. من بینش‌های گذشته، تبادلات با هم‌دانشجویان و استادانی که داشته‌ام، کتاب‌هایی که خوانده‌ام را به حرکت خود به سوی نوشتن این کتاب بازمی‌گردانم، اما این بازیابی، این بازگرداندن، این تصاحب آنچه بوده است، توسط حرکت طرح کردن یک امکان حمل می‌شود. «در وحدت خلسه‌آمیز (از اک-ستازها، به عنوان امتدادها یا ابعاد) خود-پیشی‌گرفتن تکراری، در این گذشته و آینده، یک حال خاص نهفته است.» تفاوتی بین حال اصیل و حال غیراصیل وجود دارد. دومی در چیزها گم شده است، به نوعی در چیزهای مورد دغدغه گرفتار شده است، به طوری که گذشته فراموش شده و آینده، صرفاً انتظار وعده‌ی غذایی بعدی، «ترفند» بعدی، رویداد هیجان‌انگیز بعدی است. با این حال، در قاطعیت، حال نگه داشته می‌شود در آینده‌ی خاص طرح‌افکنی و در تکرار گذشته. لحظه (Instant) حال اصیل، امکانی را آشکار می‌کند که فرد تصمیم گرفته است با بازگشت به آنچه بوده، یا با تصاحب آنچه هست، به انجام برساند. و یک رابطه‌ی هستی‌شناختی بین «حال» و «من هستم»‌ی قابل تعویض وجود دارد که فیلسوفان آن را «فردیت» می‌نامند. تا آنجا که من برای امکاناتم در تصاحب به همان اندازه آزادانه‌ی گذشته‌ام آزاد هستم، آنگاه من همان کسی هستم که هستم، فردی که هستم، که با دازاین‌های دیگر مواجه می‌شود.

در روزمرگی خود، همانطور که به همین ترتیب دیده‌ایم، دازاین غیراصیل و غیرقاطع است، که دلیلی برای انکار وجود آن نیست. راننده‌ی سه‌چرخه انتظار دارد در پایان روز چهارصد پزو به خانه ببرد. او خود را از طریق چیزها می‌فهمد - پولی که بازده کار یک روز خواهد بود. دازاین غیراصیل - یا بهتر بگوییم، روزمره - می‌تواند-باشد خود را بر حسب امکان‌پذیری یا عدم امکان‌پذیری چیزهای مورد دغدغه‌اش درک می‌کند. مهم نیست که منش راننده‌ی سه‌چرخه در اینجا به عنوان غیراصیل توصیف می‌شود - توصیفی که، باید تکرار کنم، توصیفی است تا تحقیرآمیز - روشن است که «حال» به طور برجسته، در واقع به طور مرکزی، نقش دارد: شغل رانندگی سه‌چرخه در گرمای سوزان یا باران سرد حاضر است، همانطور که پیش‌بینی او از پولی که به خانه‌اش برای خانواده‌اش خواهد برد، حاضر است. اما این تنها به این معناست که هر درکی که راننده‌ی سه‌چرخه دارد - یا فیلسوف ممکن است داشته باشد - از هستی، زمان‌مند است، نه تنها با زمانمندی به عنوان یک پس‌زمینه‌ی ضروری، بلکه با زمانمندی به عنوان شرط یا مبنای این درک. درک هستی از درون افق زمان رخ می‌دهد. تمام

خـود-طرح‌افکـنی‌ای کـه دازاین از آن سـاخته شـده اسـت، زمان‌منـد اسـت. قـرار دادن خـود در وظیفه‌ی درک ستارگان یا راه‌های پرپیچ‌وخم افکار خود، مصمم بودن در مورد به انجام رساندن چیزی، و در نتیجه دست یافتن (استعلا یافتن) به آنچه ممکن است هنوز نباشم اما می‌توانم به خوبی بشوم، است. طرح کردن بنابراین زمان‌مند بودن است، به وقوع پیوستن زمان. برای یک سنگ زمانی وجود ندارد. آن چیزی است که هست، نه به این دلیل که ابدی است، بلکه به این دلیل که از ثبات خود فراتر نمی‌رود. و اگر طرح‌افکنی راه دازاین باشد، آنگاه فهمیدن، همانطور که در بالا توضیح دادم، نیز طرح‌افکنی است، در واقع، طرح‌افکنی به تمام معنا است. دازاین بنابراین نه تنها در زمان است. هستیِ دازاین زمان‌مند است. در بودن، دازاین «زمان‌مند می‌کند». زمانمندی آنگاه امکان درک هستی است، نه صرفاً به معنای پیش پا افتاده‌ای که فهمیدن همیشه در زمان خواهد بود، بلکه به این دلیل که هستی خود را در زمانمندی، یا «به عنوان» زمانمندی آشکار می‌کند. این ما را کمی از ارسطو دور می‌کند که برای او زمان معیار حرکت بود. برای هایدگر، زمان، درک هستی را ممکن می‌سازد زیرا هستی زمان‌مند است.

جهان و جهان‌بودگی: هستی و زمان

ما در این بخش، هستی و زمان را از نزدیک‌تر دنبال خواهیم کرد. معرفت‌شناسی‌ها تحت مشکلات خودساخته‌ای رنج می‌برده‌اند. معرفت‌شناسی‌های معمول به عنوان مثال فرض می‌کنند که شناخت چیزی است که در سوژه اتفاق می‌افتد. اگر چنین است، چگونه می‌تواند آنگاه به حوزه‌ی ابژه بپرد؟ شناخت، شیوه‌ای از هستیِ دازاین به عنوان هستی-در-جهان است. شناخت در با-بودن-در-کنار-جهان، که سازنده‌ی هستیِ دازاین است، ریشه دارد. با-بودن-در-کنار-جهان، خیره شدن ثابت به آنچه آنجا است نیست، بلکه دغدغه (Sorge) است که شکل شیفتگی به جهان را به خود می‌گیرد. توجه داشته باشید که شیفتگی، درگیری‌ای زنده است.

شاه اولیه‌ی هستیِ دازاین آنگاه هستی «بیرون» از خود و در کنار چیزهاست. این ابتدا در خود محصور نیست و تنها بعداً خود را از درون‌ماندگاری خود رها می‌کند. به واسطه‌ی خودِ هستی‌اش، از قبل در کنار چیزهاست. ادراک، بازگرداندن به recesses آگاهی آنچه فرد در بیرون تصاحب کرده است، نیست. دازاین به واسطه‌ی اگزیستانس خود، «بیرون» با چیزهای شناخته شده است.

جهان‌بودگی یک اگزیستانسیال است. صحبت کردن در مورد جهان، صحبت کردن در مورد شخص و در مورد هستی اوست. چون «جهان» دلالت بر دازاین دارد، جهان‌مند-بودن یک امتیاز دازاین است و هرگز از موجوداتی که صرفاً حاضر-در-دست هستند، نیست. شیوه‌ی بررسی جهان‌بودگی ما، ما را از طریق تحلیلی از هر-دازاین خواهد برد، زیرا این نزدیک‌ترین شیوه به دازاین است. دستکاری چیزها و استفاده از آنها، شیوه‌ی روزمره‌ی بودن ماست. موجودات در درجه‌ی اول چیزهایی نیستند که به صورت نظری توصیف و مطالعه شوند، به شیوه‌ای جداگانه مشاهده شوند، بلکه آنچه به دست می‌آید یا تولید می‌شود. بنابراین، آنچه در درجه‌ی اول در جهان با آن مواجه می‌شویم، پراگماتا (πράγματα) - ابزارها یا تجهیزات - هستند. از آنجا که یک قطعه از تجهیزات یا یک ابزار همیشه چیزی «برای» است، آنچه ما در نهایت داریم شبکه‌ای از تجهیزات است که برای اهداف دازاین به هم پیوسته‌اند. برخورد اصلی ما با چیزها شامل یک تحقیق نظری در مورد چیستی یک چیز نیست. بلکه شامل به کار بردن یک چیز است. آنگاه نه با «چیزها» است که ما در درجه‌ی اول درگیر هستیم، بلکه با «ابزارها». هر چه بیشتر از یک چیز استفاده کنیم، رابطه‌ی ما با آن بنیادین‌تر است؛ هر چه بیشتر به عنوان تجهیزات با آن مواجه و آشکار شود. تجهیزات «آماده-به-دست» (Zuhanden) است،

یعنی آنچه آماده-به-دست است. شناختی که همراه با دستکاری تجهیزات است، همان چیزی است که آکوئیناس آن را استفاده از «عقل عملی» می‌نامید. هایدگر آن را «دوراندیشی» می‌نامد. آنچه این نوع تحلیل همچنین انجام می‌دهد، قرار دادن علم در جای خود است، به اصطلاح. موفقیت علوم در قالب فناوری، در زمانی نه چندان دور، به نوعی «دیکتاتوری» علم منجر شد. این علم بود که مرز بین واقعی و غیرواقعی را ترسیم می‌کرد، که معیارهای حقیقت را تعیین می‌کرد، که معنادار را از بی‌معنا جدا می‌کرد. آنچه هستی و زمان ما را به دیدن آن سوق می‌دهد، درگیری پیشا-علمی، پیشا-نظری دازاین با جهان است، درگیری‌ای که با این وجود معنادار و معنا-بخش است.

زیرا هستی-در-جهان ما کار است، یعنی درگیری با ابزارها، کار آنگاه ما را در این موارد قرار می‌دهد:

...جهان خانگی: کارگاه که محیط بی‌واسطه‌ی کار است؛ جهان عمومی؛ به عنوان مثال، من روی چرمی کار می‌کنم که توسط دباغان دباغی شده و از آن کفش‌هایی می‌سازم که توسط مشتریان برای کارکردهای عمومی‌ای که در آن شرکت خواهند کرد، خریداری می‌شود؛ و طبیعت پیرامون، به عنوان مثال، در استفاده از یک راهروی سرپوشیده، ما با تغییرپذیری آب و هوا مواجه می‌شویم. «آماده-به-دست» (Zuhanden)، در ساختار خود، با ارجاعات و تخصیص‌ها تعیین می‌شود. تخصیص‌ها («برای-چه») معمولاً مشاهده نمی‌شوند، اما وقتی تجهیزات آسیب می‌بینند یا غیرقابل استفاده می‌شوند، تخصیص صریح می‌شود. ما بدین ترتیب «به-سوی-چه» را می‌بینیم و با آن همه چیز به هم پیوسته با کار، یعنی کارگاه.

ما آنگاه آماده‌ایم تا نوعی تعریف یا توصیف از آنچه هستی-در-جهان است، ارائه دهیم: جذب دوراندیشانه‌ی غیرموضوعی در ارجاعات یا تخصیص‌های سازنده‌ی آمادگی-به-دست یک کلیت از تجهیزات. مهم است که مانند نوعی سرود مذهبی تکرار کنیم - پروژه‌ی زیربنایی: نه انسان‌شناسی، بلکه متافیزیک. در مجموع آنگاه، بودن، درگیر بودن با جهان است.

در حالی که ما «جهان» را از «طبیعت» متمایز کرده‌ایم، واقعیت این است که «طبیعت» بخشی از جهان است، و این نوع متافیزیک ممکن است تنها انگیزه‌ی فکری برای دغدغه‌ی بیشتر با جهان ما را فراهم کند. یک بوم‌شناسی متعادل، مسئله‌ای در مورد چیزی «بیرون» از ما نیست. این به خودِ هستی ما مربوط می‌شود. یک سیاره‌ی ویران، غیرقابل سکونت است و ما ممکن است بی‌احتیاطی خود را به نقطه‌ای برسانیم که هستی ما غیرممکن شود. موجودیتی که در اصل با آن سر و کار داریم، یک ابزار است و جهان، مجموعه‌ای از ابزارهاست. این به این معناست که یک موجودیت درگیری دارد. درگیری شامل «به-سوی-چه»ی کارایی و «برای-چه»ی قابلیت استفاده است. صحبت کردن از «درگیری»، توصیف یک موجودیت به صورت هستی‌شناختی است، نه وجودی. چیزهای-در- جهان بنابراین در درجه‌ی اول چیزهای «درگیر» شده در پروژه‌های دازاین هستند. این از قبل چیزهای زیادی در مورد جهان می‌گوید. جهان یک سیستم از درگیری‌هاست. این همچنین به این معناست که سرنوشت جهان، سرنوشت ماست.

در اطراف دازاین یک کارگاه وجود دارد. دازاین «در» یک کارگاه است. این کلیت درگیری‌ها شبکه‌ای از کارایی و قابلیت استفاده است و این پیش از هر آیتم واحدی از تجهیزات می‌آید. به عبارت دیگر، از شبکه است که آیتم واحد، معنا و هدف عملکردی خود را استخراج می‌کند. با این حال، این کلیت درگیری‌ها به یک موجودیت بازمی‌گردد که در آن هیچ درگیری بیشتری وجود ندارد. این بودنی که تمام درگیری‌ها به آن ارجاع می‌دهند و تمام هدفمندی از آن نشأت می‌گیرد، موجودیتی است که به عنوان هستی-در-جهان تعریف می‌شود. اگر شبکه از این بودن تابش کند، به این دلیل است که این بودن - دازاین - آن چیزی است که جهان‌بودگی به حالت هستی آن

تعلق دارد. این «به-سوی-چه»ی نهایی یک «به-خاطرِ» است، و این همیشه به دازاین مربوط می‌شود. تنها برای دازاین است که «به-سوی-چه» یا «به-خاطرِ» می‌تواند وجود داشته باشد، زیرا این بودنی است که برای او هستی یک مسئله است. این بودنی است که با هستی خود دغدغه‌مند است.

دازاین، همانطور که دیده‌ایم، درکی از هستی دارد، اما از آنجا که این هستی، هستی-در-جهان است، آنگاه هستی-در-جهان بخشی از درک آن از هستی است. برای دازاین، اجازه دادن به چیزی برای درگیر شدن (به عنوان مثال، استفاده از یک آچار برای پیچ‌های یک تایر «برای» تعویض تایر «برای» ادامه‌ی رانندگی «برای» رسیدن به مقصد و غیره) به این معناست که یک فهم‌پذیری قبلی از چنین چیزهایی به عنوان «به-خاطرِ-چه» به سوی «چه» وجود دارد. همه‌ی اینها به یک «برای» دستور داده شده است که در نهایت و به طور بنیادین با یک پتانسیل دازاین که ممکن است اصیل یا غیراصیل باشد، مطابقت دارد. ما قبلاً به وجود دازاین به عنوان امکان اشاره کرده‌ایم.

اما، در مورد دازاین‌های دیگر چطور؟

توصیف محیط کار، توجه ما را به دیگرانی که کار برای آنها مقدر شده است، جلب می‌کند. در چیز، یک تخصیص یا ارجاع اساسی به پوشندگان یا کاربران احتمالی وجود دارد. با این حال، دیگری به صورت ذهنی یا خیالی اضافه نمی‌شود. چیزهایی که ما با آنها مواجه می‌شویم، بلکه از جهان، برای دیگران آماده-به-دست هستند. جهانِ دازاین، دازاین‌های دیگری را آشکار می‌کند که نه آماده-به-دست و نه حاضر-در-دست هستند. دیگران کسانی هستند که، در بیشتر موارد، من خودم را از آنها متمایز نمی‌کنم. من با دازاین‌های دیگر به شیوه‌ای متفاوت از دستکاری یا کار با چیزها هستم. دیگری به صورت محیطی، یعنی در محیط کار، با آن مواجه می‌شود. بنابراین، هیچ انتقالی از «من» به «دیگری» وجود ندارد. دیگری در دازاین-با-جهان خود با آن مواجه می‌شود. دازاین اساساً با-بودن است. بنابراین می‌توان گفت که دازاین بودنی است که به واسطه‌ی هستی-در-جهان آن، دازاین‌های دیگر کشف یا با آنها مواجه می‌شوند.

با-بودن یک اگزیستانسیال است، حتی اگر هیچ کس دیگری به طور واقعی در اطراف نباشد. تنها-بودن، شیوه‌ای از با-بودن است، زیرا تنها برای دازاین است که می‌توان کسی را در، برای یا جدا از چیزی غایب دانست. همچنین تنها بودن با وقوع واقعی یک سوژه با سوژه‌های دیگر برطرف نمی‌شود. «کنار» لزوماً «با-بودن» نیست. غیبت دیگران تنها به این دلیل ممکن است که دازاین اجازه دهد دازاینِ دیگران تنها به این دلیل ممکن باشد که دازاین اجازه دهد دازاینِ دیگران در جهان آن با آن مواجه شود. آنچه باید روشن باشد این است که با-بودن مسئله‌ی بودن واقعی در همراهی دیگران یا در تماس بودن با آنها نیست. با این حال، همه‌جایی بودن «تلفن همراه» این روزها تنها به این بعد از هستی اشاره می‌کند. با این حال، شگفت‌انگیز است که وقتی کسی به طور اتفاق از یک دانش‌آموز دبیرستانی متوسط یا حتی یک دانشجوی کالج می‌پرسد که چرا ما در جوامع یا اجتماعات زندگی می‌کنیم، پاسخ نسبتاً ابتدایی همچنان این خواهد بود که «ما به دیگران نیاز داریم»! این البته نکته نیست. ما با دیگران زندگی می‌کنیم چون بودن ما، بودن با آنهاست!

حاشیه: گابریل مارسل در مورد با-بودن

من این بخش را «حاشیه» نامیده‌ام به هیچ دلیل دیگری جز اینکه ما به مارسل توجه می‌کنیم و بنابراین از مطالعه‌ی کنونی خود از هایدگر فاصله می‌گیریم، و به هیچ دلیل دیگری. ما هنوز بر همان موضوع هستیم: با-

بودن، مسئله‌ای که برای من از اهمیت فوق‌العاده‌ای در زمانی برخوردار است که همه‌ی ما از کوچک شدن جهان و وسایل ارتباطی به آسانیِ «تلفن‌های همراه» شگفت‌زده می‌شویم، اما همچنین از تکه‌تکه شدن و اعضای به حاشیه رانده شده‌ی جامعه ناله می‌کنیم.

«با»، برای مارسل در راز هستی، یک حرف اضافه‌ی کلیدی در تحقیق در مورد بین‌الاذهانیت است. یک میز ممکن است کنار یک صندلی باشد، یک تلویزیون صفحه‌گسترده کنار یک تخت، اما این چیزها هرگز واقعاً «با» یکدیگر نیستند، اگرچه گرامر انگلیسی چنین کاربردی را مجاز می‌داند. به بین‌الاذهانیت است که «با» به درستی اطلاق می‌شود: من شما را فرا می‌خوانم، یا شما را صدا می‌زنم. «فراخوانی» و بین‌الاذهانیت بر یکدیگر دلالت دارند. «شما»ی بودن بین‌الاذهانی تنها یک نام‌گذاری از روی راحتی نیست. «شما» یک روح خویشاوند هستید، با قدرت منحصر به فرد رها کردن من از خودآگاهی‌ام، که به طور گسترده به عنوان مشغله با خودم فهمیده می‌شود. اما مارسل به اندازه‌ی کافی به تنوعات هم‌بودگی انسانی حساس است که یک وضعیت را - بگوییم هم‌بودگی ایده‌آل همسران در عشق - نمی‌گیرد و آن را پارادایماتیک نمی‌کند. او می‌پذیرد که بین‌الاذهانیت از درجات مختلفی عبور می‌کند: اوج‌هایی از بین‌الاذهانیت وجود دارد مانند آنچه در دوستی واقعاً صمیمی یافت می‌شود (و کاملاً بی‌معناست که پیشینی تصمیم بگیریم که این باید تنها از نوع دگرجنس‌گرا باشد) و درجات به سختی قابل درکی مانند آنچه در مسافرانی که خود را با هم در یک هواپیما می‌یابند، یافت می‌شود!

بین‌الاذهانیت آغاز می‌شود و همجواری صرف فضایی پایان می‌یابد، زمانی که همراهی من با شما، با-بودن-من-با-شما، برای من تفاوتی ایجاد می‌کند (همانطور که، فرض می‌کنم، برای شما نیز چنین است)، و زمانی که قطع چنین رابطه‌ای تفاوتی ایجاد می‌کند. علی‌رغم ژست‌های برابری‌خواهانه‌ی ما، همیشه چیزی «اشرافی» در مورد روابط بین‌الاذهانی وجود دارد. وقتی دو دوست دبیرستانی پس از یک دوره‌ی طولانی جدایی با هم ملاقات می‌کنند و ساعت‌ها را با یادآوری خاطرات، خندیدن و همچنین سوگواری برای از دست دادن دیگران در جمع خود می‌گذرانند، حتی همسران خودشان در واقع نسبت به این رابطه «بیگانه» خواهند بود، و آنها خواهند دانست که چنین هستند. آنها قادر به اشتراک در شوخی‌ها یا شرکت در خاطرات نخواهند بود. در واقع، بهترین کار برای آنها این است که بیرون بمانند! بنابراین مارسل به یک «راز مشترک» به عنوان یک استعاره‌ی برجسته برای پیوند بین‌الاذهانی اشاره می‌کند.

یک مدل بسیار رایج از ارتباط وجود دارد که محبوب است زیرا ساده و، در واقع، ساده‌انگارانه است. گوینده فکر می‌کند، فکر خود را به صورت کتبی یا شفاهی رمزگذاری می‌کند، شنونده یا خواننده دریافت می‌کند، رمزگشایی می‌کند و افکار گوینده را می‌اندیشد. گذشته از سوءتفاهم فاحش از رابطه‌ی بین فکر و زبان که این مدل بر آن استوار است، مارسل همچنین این را برای گفتن دارد: «و اگر کسی در مورد آن فکر کند، همچنین درک خواهد کرد که تمام تعاملات انسانی شایسته‌ی این نام در فضایی از صمیمیت واقعی رخ می‌دهد که نمی‌توان آن را با تبادل سیگنال‌ها بین یک پست فرستنده و یک پست گیرنده مقایسه کرد.» نکته‌ی اصلی این است که رابطه‌ی من با شما نوعی احتمال نیست که وقتی «نیاز» به آن پیش می‌آید، به وجود می‌آید؛ این سازنده‌ی آنچه من هستم است. ذهنیت، حتی در وضعیت تنهایی، بین‌الاذهانی است! برخی شکایت کرده‌اند که هایدگر دیگری را از طریق ابزار معرفی می‌کند، و آنها فکر می‌کنند که این «تحقیر» بعد بین‌الاذهانی وجود شخصی است. اما نکته این نیست، من فکر می‌کنم، زیرا پروژه‌ی هایدگر متافیزیک است و مطمئناً یک راهی که من با دیگری مواجه می‌شوم، با دستکاری آنچه توسط دیگری برای اهداف خودش تولید شده است، دیگری که به همان شیوه‌ای که یک تبر سنگی ممکن است، تابع اهداف من نیست.

مارسل از طرف خود به گزاره‌های زیر توجه دعوت می‌کند:

«جک به من تعلق دارد»: هر کسی که این را بگوید، دست کم، متهم به ادعای گزافی خواهد شد، در بدترین حالت، به عنوان یک خودبزرگ‌بین که از عصر برده‌داری عبور نکرده است، تصور خواهد شد.

«من به تو تعلق دارم»: این به هیچ وجه برای گوش‌ها، و نه برای حساسیت‌ها، ناخوشایند نیست. در عصری از روابط سطحی مانند عصر ما، این ممکن است چاپلوسانه به نظر برسد، اما برای کسانی که حسی از آن صمیمیتی که غنی می‌سازد دارند، این دلنشین است. مارسل اصرار دارد، این از دست دادن آزادی نیست، بلکه تمرین عالی آن است: قرار دادن آن در دستان دیگری. آیا این در واقع همان «اطاعتی» نیست که مذهبیون به آن متعهد می‌شوند (و البته، که می‌تواند توسط مافوق‌هایشان که آنگاه ژست‌های الوهیت به خود می‌گیرند، هوس‌های خود را با اراده‌ی خدا یکی می‌دانند، مورد سوءاستفاده قرار گیرد!).

اولی تهدیدآمیز است - حداقل برای جک باید تهدیدآمیز باشد - زیرا کسی که آن را می‌گوید آماده است تا آزادی او را از خود بیگانه کند. البته، لحظه‌ای که لحن متفاوتی به خود می‌گیرید: «جک، آیا به من تعلق خواهی داشت؟» آنگاه بدیهی است که شما به آزادی او متوسل می‌شوید، و این معادله را کاملاً تغییر می‌دهد!

با این حال، جالب است که تحلیل‌های مارسل از فراخوانی من از «تو»، زمینه‌ی خود را در دغدغه‌ی او در واقع با بودن، بودنِ خود می‌یابند. این ممکن است دقیقاً دغدغه‌ی هایدگر نباشد، و واقعاً هیچ دلیلی برای تظاهر به اینکه هر دو برای انجام یک کار تلاش می‌کنند، وجود ندارد. هر یک باید برای مشغله‌ی خود قدردانی شود. اما مارسل می‌تواند ادعای برابری در متافیزیک در تحلیل خود داشته باشد. به طور خاص، آنچه او در مورد بودن من می‌یابد، قابل توجه است: نه نفوذناپذیری و ثبات یک جوهر؛ نه انزوا و خودکفایی یک موناد، بلکه «فراخوانی بودن»: بودن، دیگری را به رسمیت می‌شناسد حتی در حالی که دیگری را فرا می‌خواند. همین امر در مورد وفاداری خلاق نیز صادق است. تمرکز او در فصل «تعلق و قابلیت تصرف» واقعاً پرسش از «من» در رابطه با «خود» و انسجام (یا عدم انسجام) چنین اعلامیه‌هایی مانند: «من به خودم تعلق دارم!» است. این بحثی است که به یک تمایز بسیار جالب منجر می‌شود. نه با بی‌اعتنایی کنار گذاشته شده و نه بدون انتقاد پذیرفته شده، به «من به خودم تعلق دارم» اجازه داده می‌شود تا ما را به بررسی تفاوت بین «عشق بت‌پرستانه» و پرورش خود هدایت کند. و هنگامی که ستارگان در حال ظهور «دنیای نمایش» مانند طاووس‌های خود-مطمئن و خود-راضی روی صحنه خودنمایی می‌کنند، نمونه‌ی آماده‌ای از عشق بت‌پرستانه وجود دارد. از سوی دیگر، با خود می‌توان به گونه‌ای رفتار کرد که باید - به عنوان «زمینی که باید برای امر معنوی یا حتی الهی در این جهان آماده شود. دوست داشتن خود به این معنای دوم، همان خود-رضایتی نیست، بلکه نگرشی به خود است که امکان رشد حداکثری آن را فراهم می‌کند.»

دغدغه‌مندی

دازاین برای دازاین‌های دیگر دغدغه‌مند است. این به هیچ وجه یک اعلام ساده‌لوحانه در مورد خیرخواهی ذاتی ما، و نه حتی تمایل ما به مهربان بودن و دلسوز بودن نسبت به همه نیست. در واقع، به نظر می‌رسد که جان رالز مسائل را با دقت بیشتری به تصویر می‌کشد وقتی در مورد نوع‌دوستی ما به عنوان «گزینشی» می‌نویسد. ممکن است اضافه کنیم - پراکنده. اما حتی زمانی که من از کنار دیگری با بی‌تفاوتی عبور می‌کنم، حتی زمانی که نسبت به دیگری کینه دارم یا درونم نسبت به دیگری کینه‌ای را پرورش می‌دهم، حتی زمانی که دیگری ابژه‌ی

کنجکاوی و شیفتگی است، من هنوز دغدغه‌مند هستم. اینها در واقع اشکال مختلفی از دغدغه‌مندی هستند. آنچه در مورد دازاین غیرقابل برگشت است، دغدغه‌مندی اوست - به لحاظ متافیزیکی، یک وجه دیگر از اگزیستانس.

خواستن تصمیم‌گیری برای دیگری بر اساس ادعای مشکوک مبنی بر اینکه تصمیماتی که من می‌گیرم به نفع «خیر خودش» است، همان چیزی است که هایدگر به طرز عجیبی به عنوان «پریدن به جای دیگری» توصیف می‌کند - و در حالی که رایج است، نه اصیل است و نه اصالت‌بخش. اصطلاحات تداعی‌گر هستند: فرد تلاش می‌کند تا جایگزین دازاینِ دیگری شود، در هر صورت، تلاشی بیهوده. اما همچنین می‌توان امکان انتخاب اصیل را برای دیگری فراهم کرد - و کلمه‌ی کلیدی برای این امروز «توانمندسازی» است. به لحاظ متافیزیکی، این به رسمیت شناختن دازاینِ دیگری به عنوان دازاینی است که باید، برای و توسط خودش، امکانات خود را تحقق بخشد و آینده‌ی خود را تعریف کند.

برای تمام انتقاداتی که هایدگر دریافت کرده است - از بسیاری جهات مستحق آن - برای برخورد او با مواجهه‌ی بین‌الاذهانی، موضع او به طور مشخص خود را از دکارت، که ما در اینجا او را نماد دوره‌ی مدرن می‌دانیم، متمایز می‌کند. وجود دیگری مسئله‌ی یک نتیجه‌گیری بود که با استدلال از طریق قیاس به دست آمده بود. من دیگری را می‌بینم که مانند من صحبت می‌کند، مانند من عمل می‌کند، مانند من واکنش نشان می‌دهد، بنابراین، او باید کسی مانند من باشد. تفاوت چندانی برای تمایز این رویکرد به دیگری از آن نسخه‌هایی از نظریه‌های قرارداد اجتماعی که برای آنها وجود انسان اصولاً انفرادی است، و تنها به دلیل الزامات مصلحت، متعاقباً اجتماعی، از طریق یک قرارداد، وجود ندارد. نکته‌ای که اغلب نادیده گرفته می‌شود، همان نکته‌ای است که هایدگر بیان می‌کند: نه واقعاً یک نکته‌ی انسان‌شناختی، بلکه بخشی جدایی‌ناپذیر از نمایش متافیزیکی او: اگر دازاین در همه حال «بیرون در جهان دغدغه‌هایش» است، این جهان شامل دازاین‌های دیگر نیز می‌شود، به طوری که در همه حال، دازاین، دازاین است به دلیل درگیری‌اش با دازاین‌های دیگر - حتی اگر این به شکل دوست نداشتن آنها باشد!

من با دیگری - دازاینِ دیگر - مواجه می‌شوم زیرا من در-جهان-هستم، جهانی که همچنین جهانِ دازاین‌های دیگر است. و مهم است که این مواجهه، نوعی ادغام ارواح در فضای اثیری نیست. این مواجهه‌ای است که پیامد غوطه‌وری من در بیرون، جایی که امورم هستند، است: با تدریسم، با دادن مشاوره، با انجام تجارت، حتی با مشاجره. لحظات ممتازی وجود خواهد داشت، آن لحظات گرانبها، جایی که دیگری از میان انبوه دیگران جدا می‌شود و چهره‌ای دارد که از میان تاری چهره‌ها برجسته می‌شود. اما پدیدارشناسی خوبی نخواهد بود که این لحظات، «بسیار گرانبها و اندک»، را پارادایماتیک ملاقات من با شما قرار دهیم. قاعده‌ی روزمره، میانمایگی است: «فاصله‌مندی»، «میانگین‌بودگی»، سایه‌های چهره‌ها، واقعاً، و نه چهره‌ها، اعداد - مانند اعدادی که در یک اتوبوس شلوغ یا مترو در ساعت شلوغی ما را محاصره می‌کنند! چنین است گستره‌ی دیکتاتوری «آنها». حتی زمانی که دیگری یک رقیب، یا یک تهدید یا یک مسابقه‌دهنده است - او ممکن است هنوز فقط «او» باقی بماند... اون یکی... غیرقابل تشخیص در بی‌نامی‌اش!

احوال و چرایی اهمیت آنها:

احوال، آرامش آینه‌ی همه‌ی چیزهایی را که ذهن باید باشد، بر هم می‌زنند. این می‌توانست مارکوس اورلیوس باشد - اما این باوری است که هیچ فیلسوف یا مکتب فلسفی خاصی را متمایز نمی‌کند. هایدگر از احوال،

معنای متافیزیکی می‌سازد: آنها آشکارگر هستند - آنها دازاین را در افکندگی‌اش آشکار می‌کنند. با این حال، یک تذکر لازم است، زیرا «حال» آن‌گونه که هایدگر از این اصطلاح استفاده می‌کند، دقیقاً حالِ فردِ دمدمی‌مزاج نیست، اگرچه کاملاً متفاوت هم نیست.

برای مدت طولانی، اینکه ما خود را چگونه می‌یابیم، مسئله‌ای بود که تحت عناوینی مانند «بازتاب‌پذیری»، «تأمل» یا «من استعلایی» قرار می‌گرفت. هایدگر معتقد است، ما خود را از طریق احوال خود می‌یابیم. در اضطرابم، من به طرز وحشیانه‌ای با واقعیت افکنده-بودن خود روبرو می‌شوم: بودن در اطراف، مجبور به تصمیم‌گیری بدون اینکه هرگز انتخاب کرده باشم که اینجا باشم. احوال، فضای اثیری. این مواجهه‌ای است که پیامد غوطه‌وری من در بیرون، جایی که امورم هستند، است: با تدریسم، با دادن مشاوره، با انجام تجارت، حتی با مشاجره. لحظات ممتازی وجود خواهد داشت، آن لحظات گرانبها، جایی که دیگری از میان انبوه دیگران جدا می‌شود و چهره‌ای دارد که از میان تاری چهره‌ها برجسته می‌شود. اما پدیدارشناسی خوبی نخواهد بود که این لحظات، «بسیار گران بها و اندک»، را پارادایماتیک ملاقات من با شما قرار دهیم. قاعده‌ی روزمره، میانمایگی است: «فاصله‌مندی»، «میانگین‌بودگی»، سایه‌های چهره‌ها، واقعاً، و نه چهره‌ها، اعداد - مانند اعدادی که در یک اتوبوس شلوغ یا مترو در ساعت شلوغی ما را محاصره می‌کنند! چنین است گستره‌ی دیکتاتوری «آنها». حتی زمانی که دیگری یک رقیب، یا یک تهدید یا یک مسابقه‌دهنده است - او ممکن است هنوز فقط «او» باقی بماند... اون یکی... غیرقابل تشخیص در بی‌نامی‌اش!

احوال و چرایی اهمیت آنها:

احوال، آرامش آینه‌ی همه‌ی چیزهایی را که ذهن باید باشد، بر هم می‌زنند. این می‌توانست مارکوس اورلیوس باشد - اما این باوری است که هیچ فیلسوف یا مکتب فلسفی خاصی را متمایز نمی‌کند. هایدگر از احوال، معنای متافیزیکی می‌سازد: آنها آشکارگر هستند - آنها دازاین را در افکندگی‌اش آشکار می‌کنند. با این حال، یک تذکر لازم است، زیرا «حال» آن‌گونه که هایدگر از این اصطلاح استفاده می‌کند، دقیقاً حالِ فردِ دمدمی‌مزاج نیست، اگرچه کاملاً متفاوت هم نیست.

برای مدت طولانی، اینکه ما خود را چگونه می‌یابیم، مسئله‌ای بود که تحت عناوینی مانند «بازتاب‌پذیری»، «تأمل» یا «من استعلایی» قرار می‌گرفت. هایدگر معتقد است، ما خود را از طریق احوال خود می‌یابیم. در اضطرابم، من به طرز وحشیانه‌ای با واقعیت افکنده-بودن خود روبرو می‌شوم: بودن در اطراف، مجبور به تصمیم‌گیری بدون اینکه هرگز انتخاب کرده باشم که اینجا باشم. احوال، تجربه‌ی بار هستی را تشکیل می‌دهند. اما احوال لزوماً ما را خردمندتر، متفکرتر یا آگاه‌تر از دلایل نمی‌کنند. احوال می‌گذرند - و ما مشتاق گذشتن آنها هستیم؛ ما از گذشتن آنها لذت می‌بریم و بنابراین وحی‌ای را که با خود دارند، از دست می‌دهیم. در واقع، در بی‌توجهی و غیراصیل بودن - یعنی بدیهی‌پنداری - که هستیِ روزمره است، من فقط جذب، درگیر، غرق و تحت سلطه‌ی آنها هستم.

هایدگر در مسائل بنیادین پدیدارشناسی می‌نویسد، تمام فهم اساساً به یک خود-یابی عاطفی مربوط می‌شود که به خودِ فهم تعلق دارد. یک حال، اساساً یک خود-یابی عاطفی است، و این امری متمایز از فهم، و بسیار کمتر مضر برای آن نیست. این یک لحظه‌ی فهم است. یک دلیل که در فلسفه‌های اولیه به ندرت به احوال پرداخته می‌شد، این بود که آنها در سنت رواقی به عنوان اغتشاشاتی دیده می‌شدند که توانایی روح آرام را برای بازتاب واقعیت، مغشوش می‌کردند. هایدگر در احوال غرق شادی می‌شود زیرا آنها با-بودن ما با موجودات را

تشکیل می‌دهند. هایدگر دقیقاً از «حال» چه منظوری دارد؟ آیا بی‌حوصلگی فرد در یک بعد از ظهر آفتابی بیکار، یک حال خواهد بود؟ یا آیا اولویت دادن به علم و فناوری که گفته می‌شود مدرنیته به آن بخشیده است، یک حال خواهد بود؟ در هستی و زمان، هایدگر از عبارت ترکیبی «حال-و-هوا» (و البته، «حال») استفاده می‌کند. او اصرار دارد که دازاین همیشه حالی دارد، حتی اگر تنها بیان رنگ‌پریده‌ی کسی باشد که به نظر می‌رسد «بی‌حال» است. درخشش گرم بر چهره‌ی مردی که از یک وعده‌ی غذایی دلچسب لذت برده، در محبت خانواده‌اش غرق شده و برای بخشش‌های زندگی سپاسگزار است، یک حال است و حالی است که آنجا-بودن و مجبور-به-بودن او را آشکار می‌کند. این یک درک عینی از هیچ چیز نیست، عناصری که می‌توان آنها را تحلیل کرد. اما حال چنین مردی او را به این باور غیرموضوعی می‌رساند: «اینگونه من هستم، و باید باشم.» این مرد، با لذت بردن از رضایت خود، ممکن است اصلاً دانشجوی متافیزیک نباشد، و ممکن است به خوبی کلامی کردن احساسش را - «اینگونه من هستم، و باید باشم» - کاملاً عجیب بیابد، اما آشکارسازی‌ای که یک حال به همراه دارد، زمینه‌ی هر بیان متافیزیکی است. اینکه من هستم و باید باشم - آنچه حال من به من آشکار می‌کند - همان چیزی است که من بر آن بنا می‌کنم وقتی گزارش نظری‌تری از هستی ارائه می‌دهم. این خود یک بعد مهم از تفکر هایدگر را تشکیل می‌دهد: پیش از بیان نظری، نوعی «درک پیشا-هستی‌شناختی» وجود دارد، یک گشایش پیشین که تمام نظریه‌ها را ممکن می‌سازد. دازاین همیشه در گشایش آنچه هست، ایستاده است و تنها به دنبال این است که نظریه‌ها را می‌سازد.

گشودگی دازاین به جهان با یک «حال-و-هوا» هماهنگ شده است. دازاین می‌تواند توسط آنچه مقاوم یا غیرقابل استفاده است، تهدید یا مأیوس شود، زیرا در حال-و-هوایی است که به جهان امکان می‌دهد برایش اهمیت داشته باشد. چیزها و آنچه برای چیزها اتفاق می‌افتد، می‌توانند برای دازاین «اهمیت» داشته باشند، یعنی می‌توانند بر دازاین تأثیر بگذارند، نه صرفاً به معنای فیزیکی، بلکه به معنای اگزیستانسیال-عاطفی اساسی‌تر، زیرا دازاین با یک «حال-و-هوا» در-جهان-است. گشودگی دازاین آنگاه هرگز یک مشاهده‌ی ناب نیست. این دلالت بر تسلیم به جهان دارد که به هر چیزی اجازه می‌دهد تا اصلاً اهمیت داشته باشد. نظریه‌پردازی به نوبه‌ی خود، پشت سر گذاشتن حال نیست. این حالِ اجازه دادن به چیزهاست که به شیوه‌ای آرام و در کنار هم قرار گرفته، به سوی ما بیایند.

راه فهمیدن

کاملاً قابل انتظار، هایدگر با فهمیدن به عنوان «نحوه‌ی برخورد ما به سوی موجودات» سر و کار دارد. فهمیدن کارکرد یک کامپیوتر به اندازه‌ی کافی برای اینکه بتوان با آن این کتاب را نوشت، «نحوه‌ی برخورد به سوی کامپیوتر» است. چه فهم نظری باشد و چه عملی، این نحوه‌ی برخورد است، و چون هایدگر اذعان دارد که علاقه‌ی اصلی او «تفکر هستی» است، هایدگر اشاره می‌کند که تمام نحوه‌ی برخورد به سوی موجودات، شامل درکی از هستی است. سر و کار داشتن با چیزها - چه این سر و کار داشتن از طریق آزمایش‌های فکری باشد و چه از طریق قدرت عضلانی - پیش‌فرض می‌گیرد که درکی از این وجود دارد که بودن چیست، که کاملاً ممکن است توسط دغدغه‌های روزمره و پیش پا افتاده پنهان شده باشد، اما هنوز آنجا وجود دارد!

فهمیدن در درجه‌ی اول، گشایش «به-خاطرِ-چه» و «اهمیت» است. فهمیدن آنگاه به کل هستی-در-جهان مربوط می‌شود. فهمیدن، به لحاظ اگزیستانسیال، صلاحیت داشتن با هستی به عنوان اگزیستانس است. به زبان ساده: دانستن «چگونه» بودن به عنوان اگزیستانس (شیوه‌ی هستیِ مناسب برای دازاین) است. هستیِ

دازاین، اگزیستانس است و این هستی-ممکن است. اگزیستانس دازاین، فهمیدن اگزیستانس است. توجه داشته باشید که هستی-ممکن دازاین چیزی است که دازاین به آن افکنده شده است. این آنگاه امکان افکنده شده است.

فهمیدن ساختار طرح‌افکنی را دارد. فهمیدن، طرح کردن خود بر روی یک امکان است. طرح‌افکنی ربطی به برنامه‌ها ندارد. این به دازاین مربوط می‌شود. دازاین به عنوان دازاین همیشه طرح می‌کند. خود را بر حسب امکاناتش می‌فهمد. طرح‌افکنی شامل دو چیز است: اول، من خودم را بر روی یک «می‌توانم-باشم» از خودم طرح می‌کنم؛ دوم، دازاین خود را به عنوان این «می‌توانم-باشم» آشکار می‌کند. من می‌توانم راهم را از میان قطعات دشوار یک کنسرتوی راخمانینف باز کنم، و کل چیز را با عصبانیت رها کنم. (البته، پیش‌فرض گرفته می‌شود که من بیش از پیانوی ابتدایی می‌دانم.) و آشکار شدن این امکان، آشکار شدن خودم به عنوان نواختن، زمزمه کردن با خودم یا حداقل تشخیص خط ملودیک قطعه است. با این حال، آنچه را که بر آن طرح می‌کند، به صورت موضوعی درک نمی‌کند. یعنی، امکانات محتوای ذهن نیستند. دازاین بلکه اجازه می‌دهد امکان باشد. این امکانات آن است. استاد بودن، به عنوان مثال، یک «برنامه» نیست (اگرچه ممکن است باشد) بلکه یک به-سوی-چه از وجود من است که من اجازه می‌دهم باشد. به دلیل طرح‌افکنی، دازاین بیش از آن چیزی است که به طور واقعی هست. این آن چیزی است که هنوز نیست! پتانسیل دازاین برای هستی، از قبل همیشه پتانسیل برای فهمیدن است. امکانات فهمیده می‌شوند. دازاین خود را به عنوان طرح شده به سوی امکاناتش می‌فهمد. به عنوان طرح‌افکن، فهمیدن، دیدن است. این دیدن به اگزیستانس، دانش از خود هدایت می‌شود. دانش از خود، درک گشودگی هستی-در-جهان در موارد سازنده‌ی آن است و انجام این کار با فهمیدن. واضح است که آنچه ما در اینجا با آن سر و کار داریم، «فهمیدن» به معنایی نیست که یک معلم نگران است که آیا شاگردان کندذهنش درس را فهمیده‌اند یا نه، بلکه فهمیدن به عنوان اولین حرکت دازاین است. «فهمیدن به عنوان خود-طرح‌افکنی دازاین، شیوه‌ی بنیادین وقوع دازاین است.» بنابراین، یک تیر پدیدارشناختی به سوی ارواح دکارتی که از زمان تأملات در فلسفه‌ی اول تفکر نظری را تسخیر کرده‌اند، شلیک می‌شود. هایدگر هیچ جایی برای پرسش ایده‌آلیستی باقی نمی‌گذارد: ذهن چگونه به واقعیت بیرونی می‌رسد؟ دازاین فهمیدن است، و امکاناتی که در خودِ لحظه‌ی فهمیدن طرح می‌شوند، همیشه امکانات «جهانی» (بهتر: جهان‌مند) هستند.

فهمیدن یک قلم، طرح کردن امکان نوشتن با آن است، امکانی که به نوبه‌ی خود بر امکان داشتن من برای بودن طرح می‌شود. و دومی، هایدگر اعلام می‌کند، باید خود بر چیزی طرح شود. آیا ما درگیر یک تسلسل بی‌نهایت نیستیم؟ هایدگر به نتیجه‌ای می‌رسد که در هسته‌ی فلسفیدن او قرار دارد: «اگر دازاین درک هستی را در خود دارد، و اگر زمانمندی، دازاین را در ساختار هستی‌شناختی آن ممکن می‌سازد، آنگاه زمانمندی باید همچنین شرط امکان درک هستی و از این رو طرح‌افکنی هستی بر زمان باشد.» در ساختار هستی‌شناختی خود، دازاین طرح‌افکنی امکان است، و این زمانمندی است که این ساختار را ممکن می‌سازد. از این رو درک هستی - که، باید، به عنوان خطر تکراری بودن، اشاره کنم که معادل یک گزارش نظری «فهمیدن» آن‌گونه که ما آن را اندیشیده‌ایم نیست - باید همچنین یک رویداد زمان‌مند باشد!

فهمیدن تنها زمانی آغاز نمی‌شود که من یک موضع شناختی نسبت به چیزی اتخاذ کنم، مانند شروع به سر درآوردن از «هستی و زمان»، یا فهمیدن اینکه چرا تفلون می‌تواند برای تابه‌های نچسب بدون تغییر طعم آنچه پخته می‌شود، استفاده شود. فهمیدن بنابراین برای دازاین بنیادین است. دازاین ابتدا «وجود ندارد» و سپس بعداً «می‌فهمد»، به عنوان نوعی حرکت متعاقب. (اسکولاستیک‌ها بین عمل اولیه - وجود قوه یا قدرت، و عمل ثانویه - عمل قوه، تمایز قائل بودند. وجود عقل، عمل اولیه بود، عمل آن در درک ساده و قضاوت، عمل

ثانویه.) هایدگر می‌گوید: «فهمیدن یک تعین اصیل از اگزیستانس دازاین است، صرف نظر از اینکه آیا دازاین علم را به شیوه‌ی توضیح یا فهمیدن دنبال می‌کند.»

فکر می‌کنم، کمک می‌کند که بر نکته‌ی زمانمندی و فهمیدن تأمل کنیم. ممکن است به خوبی پرسیده شود که تمام آنچه تاکنون در مورد فهمیدن گفته شده، چه ربطی به آنچه معمولاً با «فهمیدن» درک می‌شود، دارد، مانند زمانی که یک مدیر شرکت می‌گوید «او می‌فهمد» چرا بازار سقوط کرده است. وقتی من هر چیزی را می‌فهمم، من «به طور مشترک» خودم را در ظرفیت خاص خود برای بودن می‌فهمم. این یک امکان برای من است که با ویرانی بازار ویران شوم، همانطور که برای من یک امکان است که به طرز شریرانه‌ای از مصیبتی که بر دیگران نازل شده است، خوشحال شوم. باز هم، این یک امکان برای من است که کاملاً بی‌تفاوت باشم به این رویداد و آن را به عنوان چیزی که در «سرزمینی دور» اتفاق می‌افتد و نیازی به نگرانی من ندارد، نادیده بگیرم. من خودم را به سوی امکانم، به سوی آنچه هنوز نیستم و از این نظر، از خودم جلو هستم، رفتار می‌کنم. این مبنای هر مفهومی از آینده است. آینده در درجه‌ی اول آن «هنوز نه» یا «هنوز-نه-اکنون» نیست. بلکه، «آنچه می‌توانم باشم اما هنوز نیستم» است. فهمیدن و آینده بر یکدیگر دلالت دارند. زمان، آن چیزی که در تفکر هایدگر است، یک زیرنویس است که کمی بعد به آن باز خواهیم گشت.

ایستادن در روشنایی

هایدگر با بازگشت به افلاطون، به «روشنایی» به عنوان شرط دانش توجه می‌کند. ما تنها به این دلیل می‌دانیم که در روشنایی ایستاده‌ایم؟ آیا هایدگر در اینجا عنصر عرفانی‌ای را به تفکر وارد می‌کند؟ روشنایی روشن می‌کند؛ روشنایی آشکار می‌کند. برای فهمیدن هستی، هستی باید روشن شود. حال، این سخن حتی کنجکاوتر است زیرا دلالت بر چیزی «پیشین» از هستی، چیزی «فراتر از هستی» دارد که آن را روشن می‌کند. دلیل بیشتری برای روشن بودن در مورد تمام این کسب و کار روشنایی! در مسائل بنیادین پدیدارشناسی او اینگونه بیان می‌کند: «شرط اساسی برای شناخت موجودات و همچنین برای درک هستی، ایستادن در یک نور روشن‌کننده است. یا، برای بیان آن بدون تصویر، چیزی که بر آن، در فهمیدن، ما آنچه را که باید فهمیده شود، طرح کرده‌ایم. خودِ فهمیدن باید به نوعی ببیند، به عنوان آشکار شده، آنچه را که بر آن طرح می‌کند.» فهمیدن واقعیت باید روشن‌کننده باشد. به عنوان یک مفسر هایدگر، من عمداً انتخاب کرده‌ام که مبهم باشم: آیا «روشن‌کننده» دستاورد فهمیدن است یا آیا فهمیدن آن را فرض می‌کند، از آن سود می‌برد، به دلیل آن به وقوع می‌پیوندد؟ هایدگر پاسخی را پیشنهاد می‌کند: «درک هستی از قبل در افقی حرکت می‌کند که همه جا روشن شده است، روشنایی درخشان می‌دهد.» اگر به شیوه‌ی مستقیمی که هایدگر آن را بیان می‌کند، بخوانیم آن - که ممکن است همیشه ایده‌ی خوبی هنگام خواندن هایدگر نباشد - به نظر می‌رسد که من که می‌فهمم، در روشناییِ روشنایی‌ای می‌ایستم که نمی‌توانم برای آن حساب پس دهم، که نمی‌تواند به قدرت‌های من برای افکندن نور نسبت داده شود!

در درس‌گفتارهای فرایبورگ در سال ۱۹۳۵، که بعداً با هم به عنوان مقدمه‌ای بر متافیزیک ارائه شد، می‌شنویم که هایدگر این ادعا را مطرح می‌کند که «هستی خود را به یونانیان به عنوان فیزیس آشکار کرد.» هستی آنگاه خود را آشکار می‌کند، و توجیه فراوانی برای نکته‌ای که استاد محترم حوزه‌ی علمیه‌ی من، فرانسیس گورس، در مورد هایدگر متأخر به اصطلاح بیان کرد، وجود دارد: دازاین در روشنایی هستی می‌ایستد. هایدگر پس از تأمل در خطوطی از پیندار، نتیجه می‌گیرد که برای یونانیان، «ظاهر شدن» چیزی نبود که هستی انجام

می‌داد؛ بلکه، بودن، ظاهر شدن بود. «ظاهر شدن، خودِ جوهر هستی است.» بودن‌ها، یا موجودیت‌ها، خود را نشان می‌دهند - و در این، پراکندگی هستی نهفته است. هستی، همانطور که دیده‌ایم، چیزی جز هستیِ بودن‌ها (یا موجودیت‌ها) نیست، و بنابراین، نشان-دادنِ موجودیت‌ها، پراکندگی تجلی هستی است. دیدن این نباید خیلی سخت باشد که وقتی از «پراکندگی» صحبت می‌کنید، از پنهان‌کاری نیز صحبت می‌کنید - به این معنا که، به نوعی، هستی در ظهور موجودیت‌ها یا بودن‌ها پنهان است. پیندار، هایدگر می‌گوید، شعر می‌سرود و در جوهر منصوب شده‌ی هستی می‌ایستاد. پیندار از نور هستی بهره‌مند بود - نوری که فلسفه‌ی یونان را «خلق» کرد، که باعث شد یونانیان وقتی به هستی می‌اندیشیدند، به فیزیس بیندیشند. این البته چالش‌برانگیز است زیرا به نظر می‌رسد نوعی جوهر بخشیدن به هستی است، همان دام بسیار بزرگی که هایدگر اعلام کرده بود در «کشف مجدد» خود از متافیزیک از آن اجتناب خواهد کرد. اما وقتی او اصرار می‌کند که این مبارزه‌ی مداوم یونانیان برای بیرون کشیدن هستی از ظهور بود، آنگاه حتی همانطور که بودن، ظاهر شدن است، پراکندگی در موجودیت‌ها نیز لحظه‌ای از نا-پنهان‌کاری است که کشتی گرفتن هستی از ظهور را برمی‌انگیزد.

جالب است که به چه استفاده‌ای هایدگر اسطوره‌ی ادیپ را به کار می‌برد. ادیپ، برای او، تجسم بودن-آنجای یونانی (دازاین) است، و بنابراین داستان او، داستان مبارزه برای بیرون کشیدن هستی از ظهور است. ادیپ که ابتدا به عنوان ناجی و ارباب دولت ظاهر می‌شود (و نه تنها «ظاهر شدن را به خود می‌گیرد»، بلکه در واقع هست)، از این ظهور بیرون رانده می‌شود و زشتی او به عنوان قاتل پدرش و هتک حرمت مادر خودش به نا-پنهان‌کاری آورده می‌شود. ادیپ باید همه را از این راز وحشتناک باخبر کند، اما او توسط «نور» نا-پنهان‌کاری غرق می‌شود و تنها با درآوردن چشمانش می‌تواند آن را تحمل کند (تا نور طاقت‌فرسا خاموش شود)، و سپس با گریه به مردم می‌خواهد که درهای خود را به روی تجلی مردی که او هست، باز کنند.

هایدگر شبی را که بر بشریت فرود آمده است، تا حدی (به طور دقیق‌تر «تا حد زیادی») به دلیل علوم، تقبیح می‌کند. دانش نمی‌تواند به علم تنزل یابد، و ارتباط اصیل بین هستی، ظهور و حقیقتی که برای یونانیان مسئله‌ی شور و اشتیاق بود، باید دوباره کشف شود. فرد خردمند کسی نیست که به حقیقت سوگند وفاداری می‌خورد، بلکه خود را در مبارزه‌ی بودن، نبودن و ظهور فرو می‌برد. «روشنایی» آرامش نیست؛ بلکه پولموس - مبارزه - است. هایدگر با الهام گرفتن بار دیگر از یک قطعه‌ی مبهم از هراکلیتوس، نتیجه می‌گیرد: حرکت اساسی هستی به سوی نا-پنهان‌کاری، گشودگی است، و این تمایل بنیادین آن باقی می‌ماند، چه در راز و چه در تحریف!

سقوط در روزمرگی!

دازاین معمولاً خود را به عنوان درگیر شده توسط «آنها» حفظ می‌کند. در این بخش، ما با درک و تفسیر دازاین تحت سلطه‌ی «آنها» سر و کار خواهیم داشت. «سخن بیهوده» شامل حفظ درکی از جهان آشکار شده است. این درک به شیوه‌ای که چیزها بیان شده‌اند، «سپرده» می‌شود. یک درک مشترک از یک آگاهی که از داشتن دیدگاه یکسان ناشی می‌شود. گفته-شده خود ضامن آن چیزی است که در مورد آن صحبت می‌شود. مسیر دنبال شده، غیبت کردن و انتقال کلمه است. چیزها، به عبارت دیگر، اینگونه هستند زیرا همه کس دیگر اینگونه در مورد آنها صحبت می‌کنند. سخن بیهوده، امکان فهمیدن همه چیز بدون اینکه قبلاً آن چیز را از آنِ خود کرده باشد، است. فرد از وظیفه‌ی اصیل فهمیدن رها می‌شود. فرد با نوعی فهم‌پذیری غیرمتمایز سر و کار دارد. نتیجه این است که هستی-در-جهان بسته می‌شود و موجودات درون-جهان پوشیده می‌شوند. آنچه ناتمام می‌ماند، عمل فهمیدن است. اما «سخن بیهوده» خود را به عنوان درکی از آنچه در مورد آن صحبت می‌شود،

ارائه می‌دهد. این اعتماد به امر بدیهی/متداول/از-قبل-فهمیده-شده، پرسش و بحث جدید را دلسرد می‌کند. وقتی دازاین خود را در سخن بیهوده حفظ می‌کند، از روابط اصیل هستی خود به سوی جهان بریده می‌شود.

یک نوع اساسی از بودن که به روزمرگی تعلق دارد، «سقوط» دازاین است. «جذب» آن در جهان به شکل بودن-گم‌شده در عمومیت («متداول بودن») «آنها» صورت می‌گیرد. دازاین آنگاه در روزمرگی خود از خود به عنوان پتانسیل اصیل برای خودِ هستی سقوط کرده است. به جهان سقوط کرده است. غیراصیل بودن، نوعی متمایز از هستی-در-جهان است. دازاین در غیراصیل بودن خود کاملاً مجذوب جهان «آنها» است. در بیشتر موارد، دازاین خود را در خود با نبودن-خود حفظ می‌کند.

سقوط نتیجه‌ی یک گناه نخستین نیست. هستی-در-جهان خود وسوسه‌انگیز است. شیوه‌ای که چیزها به طور عمومی تفسیر شده‌اند، در خود یک وسوسه است. اینها دازاین را در سقوط سریع نگه می‌دارند. سقوط همچنین آرامش‌بخش است زیرا کسی را در این باور که او در حال رهبری و حفظ یک زندگی کامل و اصیل است، مغرور نگه می‌دارد.

سقوط، بیگانه‌کننده است؛ در حال سرگردانی است؛ درونی‌ترین پتانسیل-برای-هستی آن از آن پنهان است. در غیراصیل بودن، دازاین با تفسیر عمومی چیزها فریب می‌خورد. حرکت رو به پایین غیراصیل بودن به سوی بی‌بنیادی «آنها»، فهم را از یک طرح‌افکنی اصیل از امکانات به موقعیت آرام‌شده‌ای که همه چیز را در اختیار دارد و همه چیز در دسترس آن است، جدا می‌کند. سقوط دازاین آنگاه یک وضعیت «محرومیت» از دازاین نیست. بلکه یک ساختار هستی‌شناختی اساسی از دازاین است. و با این حال، سقوط تنها به دلیل اگزیستانسیالیت دازاین می‌تواند وجود داشته باشد، زیرا هستی-در-جهان برای آن یک مسئله است.

زمان و زمانمندی

در این بخش از سفر ما از طریق «تفکر هستی» هایدگر، ما از «مسائل بنیادین پدیدارشناسی» راهنمایی خواهیم گرفت.

همانطور که این خطوط را می‌نویسم، من «جلوتر از خودم» هستم - در حال نوشتن برای تکمیل این بخش، برای تکمیل کتاب، در پیش‌بینی کسانی که آن را خواهند خواند، یا شاید در وحشت از کسانی که تصمیم خواهند گرفت آن را در گوشه‌ای از یک انبار به گرد و غبار بسپارند. اما من در اینجا نه تنها با کتابی که می‌نویسم سر و کار دارم؛ من با آنچه هایدگر دوست دارد «درونی‌ترین امکان من برای هستی» بنامد، سر و کار دارم. و در حالی که من وسوسه خواهم شد که به این امکان به عنوان امکان نویسنده بودن، یا استاد بودن، یا یک مرجع مشهور در مورد هایدگر فکر کنم - یعنی، فکر کردن به هستی بر حسب یک بودن-خاص، یک-کسی-خاص (اجازه دادن به هستی تا در نویسنده بودن، استاد بودن، مرجع بودن پنهان شود)، در نهایت، من با امکانی برای هستی سر و کار دارم.

لحظه‌ی دستاورد بنابراین همیشه به تعویق می‌افتد و بنابراین اینگونه است که اگزیستانس نیز همیشه به سوی آینده - آینده‌نگر - دراز می‌شود. آینده آنگاه یک قلمرو پنهان و از قبل موجود نیست که من باید هنوز راه خود را به آن بیابم، چه در «بعد دیگر» واقعی باشد و چه در خدا. بلکه، آینده ظهور اصیل خود را به عنوان شیوه‌ی پیش-بودن دازاین، دراز شدن آن به سوی آنچه می‌تواند باشد، امکان آن برای هستی، می‌یابد.

اما آن چیزی که به-وجود-می‌آید، دازاین، باید از قبل بوده باشد. و چه بسیار سخت تلاش کند که فراموش کند یا به همان اندازه سخت تلاش کند که به یاد بیاورد، گذشته را نمی‌توان بیش از این واقعیت که برای به وجود آوردن یک امکان، باید آنجا بوده باشد تا آن را به وجود آورد، نادیده گرفت. به-وجود-آمدن و بوده-بودن، فعالیت‌ها یا undertakings گسسته‌ی دازاین نیستند. آنها سازنده‌ی اگزیستانس هستند. آنها همان چیزی هستند که اگزیستانس در مورد آن است. بنابراین، درک دقیق‌تر این نیست که دازاین در زمان وجود دارد، بلکه وجود آن زمان‌مند است. در حالی که ارسطو ایده‌ی مفید زمان را به عنوان معیار حرکت پیشنهاد کرد (نظریه‌ای که بر مفاهیم پیچیده‌ی او از فعل و قوه استوار است)، آنچه هایدگر ما را به درک آن سوق داده است این است که زمان چیز دیگری نیست که با آن بودن ما اندازه‌گیری شود. بلکه آینده و گذشته اساساً همان چیزی هستند که «وجود داشتن» برای دازاین به معنای آن است.

پس، حال کجاست؟ همانطور که ممکن است انتظار رود، هایدگر به دنبال برخوردش با آینده و گذشته، حال را به عنوان چیزی که ما «در» آن هستیم، نوعی منطقه‌ی زمان‌مند که در آن هستیم، فکر نمی‌کند. حال، «حاضر کردن» دازاین است - که هایدگر با آن به این معناست: دازاین به عنوان همیشه درگیر با، استفاده از چیزهایی که در دست هستند و گم شدن در آنها. یک پیانیست که با عصبانیت برای یک کنسرت تمرین می‌کند، در تمرین خود گم شده است، درگیر با پیانو و نتی که باید کامل کند، شاید همچنین با ارکستری که قرار است او را همراهی کند، و با بداخلاقی‌های رهبر ارکستر. حال، غرق شدن فرد در چیزها و غرق شدن توسط آنهاست.

زمانمندی آنگاه در اصیل‌ترین شکل خود، خودِ اگزیستانس دازاین است، و بنابراین گذشته، حال و آینده در وحدتی که دازاین است، متحد می‌شوند، در گستردگی آن اگزیستانسی که بوده است و به آنچه می‌تواند باشد با گم شدن در آنچه هست، دراز می‌شود. تقویم‌ها - چه آنهایی که به عنوان ویژگی‌های اضافه شده به تلفن‌های همراهمان می‌یابیم، و چه انواع آخرالزمانی‌تر مانند تقویم مایا - روزهای آینده را اعلام می‌کنند، و تقویم‌های قدیمی و همچنین وقایع‌نامه‌ها روزهای گذشته را مشخص می‌کنند. اما «آینده» و «گذشته» در این موارد تنها مشتق خواهند بود، زیرا همگی شامل عینیت بخشیدن به آن چیزی هستند که دازاین با اگزیستانس هست. اگزیستانس دازاین به سوی، بازگشت به و با است: به سوی امکان برای بودن، بازگشت به آنچه بوده است، با چیزهایی که استفاده می‌کند یا بررسی می‌کند یا خود را در آنها گم می‌کند. هایدگر از اصطلاح «خلسه‌ای» استفاده می‌کند، اما ترجیح داده می‌شود آن را عمداً به صورت اکستاتیک غلط املایی کنیم تا آن را به اکستاتیکوف نزدیک‌تر کنیم که اساساً پا-بیرون-از-خود-گذاشتن است، به این حرکت که در واقع سه چیز را در بر می‌گیرد: به سوی آنچه می‌تواند به عنوان بوده-بودن بشود، و در حال حاضر در آنچه انجام می‌دهد و با آن مشغول است، غرق شده است.

پس رابطه‌ی بین هستی و زمان چیست؟

چیزهای زیادی وجود دارد که من می‌فهمم - یا حداقل، فکر می‌کنم می‌فهمم. من چیزهای اطرافم را می‌فهمم، اما هر چیز، هر بودن، به نوعی، هستی را آشکار می‌کند. هر بودنی آنگاه تا آنجا که بر هستی طرح شده است، فهمیده می‌شود. آنگاه، اگر بخواهید، درکی از هستی مستلزم است. بودن‌ها (چیزها، ابژه‌ها، موجودیت‌ها) تنها در روشنایی هستی فهمیده می‌شوند. این به این معنا نیست، البته، که تنها کسی که ابتدا راه خود را از میان آب‌های عمیق متافیزیک می‌پیماید، می‌تواند چیزها را بشناسد. این به طور آشکار نادرست خواهد بود؛ آنچه با

این حال به طور غیرقابل انکاری درست است، همان چیزی است که ما در همان صفحات اول هستی و زمان می‌یابیم:

«پرسش، به عنوان نوعی جستجو، باید از پیش توسط آنچه جستجو می‌شود، هدایت شود. بنابراین معنای هستی باید از قبل به نوعی در دسترس ما باشد. همانطور که اشاره کردیم، ما همیشه فعالیت‌های خود را در درکی از هستی انجام می‌دهیم. از این درک هم پرسش صریح از معنای هستی و هم تمایلی که ما را به سوی مفهوم آن سوق می‌دهد، برمی‌خیزد. ما نمی‌دانیم هستی به چه معناست. اما حتی اگر بپرسیم، "هستی چیست؟"، ما در درکی از "است" باقی می‌مانیم، اگرچه قادر به تثبیت مفهومی (برداشت ترجیحی من از اصل، ناشیانه: به طور مفهومی) آنچه آن "است" دلالت می‌کند، نیستیم.» (مقدمه ۱)

تا زمانی که ما از رابط «است» استفاده می‌کنیم، آنگاه نوعی پیش-درک از آنچه بودن است، پیش-درکی که در آن موجودات را می‌فهمیم، با خود حمل می‌کنیم.

«روشنایی» هستی که در آن بودن‌ها باید فهمیده شوند، صرفاً یک اغراق ادبی از جانب هایدگر نیست - و نه او اولین کسی است که از این اصطلاح در رابطه با آنچه هست، استفاده می‌کند. اسکولاستیک‌ها به طور شاعرانه به «fulgor obiecti assensum mentis rapiens... روشنایی ابژه که موافقت ذهن را جلب می‌کند» به عنوان انگیزه‌ی نهایی حقیقت - روشنایی مقاومت‌ناپذیر آنچه هست - اشاره کردند. اما در هایدگر، چیزی بیش از این fulgor وجود دارد. یک بعد عاطفی در آن وجود دارد. هایدگر فکر می‌کند، تمام فهم، خود-یابی عاطفی است. احوال آشکار می‌کنند - و به همین دلیل است که ما گفتیم احوال اهمیت دارند نه به عنوان اغتشاشاتی که باید سرکوب شوند، بلکه به عنوان اقلیم، در واقع شرایطی که در آن چیزها آشکار می‌شوند. استوفادا دِ لنگوآ اشتهایم را تحریک می‌کند؛ یک دستگاه اندرویدی مرا هیجان‌زده می‌کند؛ یک زن پرحرف مرا خسته می‌کند، یک داستان عشقی لوس مرا آزار می‌دهد، و غیره!

هایدگر تقریباً با تکرار آنچه در آغاز هستی و زمان نوشته بود، همانطور که مسائل بنیادین پدیدارشناسی را به دایره‌ی کامل می‌رساند، می‌نویسد:

«خودِ هستی، اگر در واقع آن را بفهمیم، باید به نوعی بر چیزی طرح شود. این به این معنا نیست که در این طرح‌افکنی، هستی باید به صورت عینی درک یا تفسیر و تعریف شود، به صورت مفهومی درک شود، به عنوان چیزی که به صورت عینی درک شده است. هستی بر چیزی طرح می‌شود که از آن قابل فهم می‌شود، اما به شیوه‌ای غیرعینی. این هنوز به صورت پیش-مفهومی، بدون لوگوس فهمیده می‌شود؛ بنابراین ما آن را درک پیشا-هستی‌شناختی هستی می‌نامیم. درک پیشا-هستی‌شناختی هستی نوعی درک هستی است. این آنقدر با تجربه‌ی وجودی موجودات کم منطبق است که تجربه‌ی وجودی لزوماً پیش‌فرض می‌گیرد که یک درک پیشا-هستی‌شناختی هستی را به عنوان یک شرط اساسی پیش‌فرض می‌گیرد. تجربه‌ی موجودات هیچ هستی‌شناسی صریحی به عنوان یک جزء سازنده ندارد، اما، از سوی دیگر، درک هستی به طور کلی به معنای پیش-مفهومی مطمئناً شرط امکان این است که بودن باید عینیت یابد، موضوعیت یابد.»

چه اتفاق در این موضوعیت‌بخشی می‌افتد - عینیت‌بخشی هستی، گذار از درک پیشا-هستی‌شناختی به یک فلسفه‌ی هستی - صریح کردن آن چیزی است که ما از قبل «به نوعی می‌دانیم» و همچنین آن چیزی که این درک بر آن طرح شده است.

اگر، همانطور که دیده‌ایم، دازاین، با ساختار، می‌فهمد و اگر، همانطور که به همین ترتیب دیده‌ایم، دازاین کاملاً زمان‌مند است - در واقع تنها به عنوان زمان‌مند دازاین است، آنگاه باقی می‌ماند که بپرسیم چگونه طرح‌افکنی در زمانمندی ریشه دارد یا، به شیوه‌ای کمتر ترسناک، رابطه‌ی بین فهمیدن و طرح‌افکنی چیست.

در مسائل بنیادین پدیدارشناسی، هایدگر این رابطه را با باز کردن گره‌ی قاطعیت توسعه می‌دهد: موضع دازاینِ اصیل. قاطعیت در یک شیوه‌ی خاص از زمانمندی ریشه دارد: یک حال خاص به قاطعیت تعلق دارد. دازاین تا آنجا که خود را از درونی‌ترین امکان-بودن خاص خود می‌فهمد، قاطع است. فهمیدن آینده‌نگر است: دازاین از امکان انتخابی خود به وجود می‌آید. همان حرکت آینده‌نگر به سوی به-وجود-آمدن امکان-برای-بودن آن - تکرار وجود دارد: دازاین خود را در تمام آنچه بوده است می‌گیرد و خود را به تحقق امکان-برای-بودن خود می‌رساند. حال خاص دازاین دقیقاً در این وحدت پیش-دویدن آن به سوی آنچه می‌تواند باشد، با آوردن خود به عنوان آنچه بوده است به چنین ثمری نهفته است. اما ما البته به یاد خواهیم داشت که تحلیل هایدگر از دازاینِ قاطع است، دازاینِ اصیل که شیوه‌ی «روزمره‌ی» دازاین نیست. بلکه، دازاینِ روزمره با-حضور-در-چیزهایی است که با آنها مشغول است: ابزارهایی که استفاده می‌کند، وظایفی که در آنها مشغول است. حال آن، پراکندگی آن در جهان دغدغه‌هایش است. بنابراین پراکنده شده، گذشته «فراموشی» است و آینده «انتظار» برای آنچه قرار است بر آن بیاید. «لحظه» اصطلاحی است که هایدگر به حالی می‌دهد که به قاطعیت تعلق دارد و از آن سرچشمه می‌گیرد، و «اکنون» مشتقی از «لحظه» است. بنابراین، وقتی مردم به زمان به عنوان توالی «اکنون»ها فکر می‌کنند، هنوز به عمق آن نرسیده‌اند!

پس در زمان است که هستی آشکار می‌شود، نه به معنای ناچیز اینکه ما در «زمانی» به درکی از هستی می‌رسیم، بلکه به این معنا که زمان همان چیزی است که ما برای درک هستی از آن استفاده می‌کنیم. هایدگر این را کنجکاوی تاریخ نمی‌داند که فیلسوفان، باستان و قرون وسطی، اگرچه از بودن‌ها چه به عنوان زمان‌مند، چه جاودان (مانند فرشتگان که قرار بود باشند، نه در جوهر بلکه در فعالیت تغییر کنند) و چه ابدی (بدون تغییر در جوهر و در فعالیت) می‌اندیشیدند. هایدگر در اینجا در کار، درکی از پیوند عمیق بین هستی و زمان می‌یابد. دازاین به صورت زمان‌مند تشکیل شده است، و اگر دازاین دسترسی ممتاز به هستی باشد، آنگاه امکان درک هستی نیز باید بر زمانمندی استوار باشد. پیش روی من یک کامپیوتر است، و با آن من درگیرم، من مشغولم. با آن افکارم را در مورد هایدگر، خوانشم از فلسفیدن او را، یادداشت می‌کنم. این یک ابزار است، چیزی دم دست. اما دم دستی بودن آن خود را در امکانی که من از تمام کردن این کتاب، یا حداقل این فصل، طرح می‌کنم، آشکار می‌کند. درگیری کنونی من با کامپیوتر، اتصال کنونی من به این کامپیوتر، در تحقق امکانی است که من از نوشتن این کتاب به وجود می‌آورم. ابزار آنگاه در دم دستی بودنش در حال حاضر من به دلیل خود-طرح‌افکنی‌ای که زمانمندی اساساً در آن نهفته است، آشکار می‌شود. من هستیِ این نوع بودن را (و بودن‌های دیگری مانند آن، مانند قلم‌ها، فنجان‌های قهوه، لیوان‌های کوکاکولا، و غیره) می‌فهمم که در خود-طرح‌افکنی آشکار می‌شود.

مرگ و بودن-به-سوی-مرگ

بیشتر ما فکر می‌کنیم از چشم‌انداز زندگی بی‌پایان استقبال خواهیم کرد. اما آیا خواهیم کرد؟ اگر به ما اطمینان داده شود که زندگی ما به طور نامحدود ادامه خواهد یافت، آیا به نوعی احساس محکومیت نخواهیم کرد؟ پس، آیا این خود-طرح‌افکنی، به انجام رساندن امکانات، چیزی است که به آن خلاء وحشتناک نامعین و

بی‌پایان کشیده می‌شود؟ خوشبختانه، این همان چیزی است که بیشترین وحشت را دارد که ما را نجات می‌دهد: مرگ. مرگ آن امکانی است که به موجب آن تمام امکانات غیرممکن می‌شوند.

پیش-بودن-از-خود ساختار دازاین است. ناامیدی به معنای عدم وجود امکانات نیست. بلکه حالتی از روی آوردن به امکانات خود است. حتی در «بدون توهم» بودن، یا آماده بودن برای هر چیزی، دازاین هنوز پیش-از-خود-بودن است، اگرچه این پیش-از-خود-بودن پنهان است. عدم تمامیت تا آنجا که به دازاین مربوط می‌شود به این معناست که چیزی هنوز برجسته است (یعنی، باقی مانده تا تحقق یابد). وقتی مطلقاً هیچ چیز بیشتری برجسته نیست، آزاین دیگر آنجا-بودن نیست. بنابراین، تجربه کردن دازاین به عنوان یک کل وجودی کامل به دلیل خودِ ماهیت دازاین. بنابراین به طور متناقض، شاید به طور غم‌انگیز، دازاین تنها در مرگ کامل است.

مرگ دازاین هرگز توسط کسانی که پشت سر می‌مانند، تجربه نمی‌شود. فقدان تجربه شده، فقدان کسانی است که داغدار هستند. در امر مردن، هستیِ یک دازاین نمی‌تواند جایگزین دازاینِ دیگری شود. مردن چیزی است که هر دازاینی باید در زمان خود بر عهده بگیرد. مرگ یک امکان-برای-بودن است. این به نوعی مرگ را در یک یادداشت مثبت قرار می‌دهد، نه به دلیل جاودانگی یا رستاخیز، بلکه به این دلیل که چیزی است که دازاین تحقق می‌بخشد، به فعلیت می‌رساند. این به تفکری در مورد مرگ به عنوان یک عمل منجر شده است. در مرگ، خودِ هستیِ دازاینِ خود فرد یک مسئله است. از آنِ-من-بودن و اگزیستانس (طرح‌افکنی یک امکان) به طور هستی‌شناختی سازنده‌ی مرگ هستند.

بار دیگر، خوب است به خودمان یادآوری کنیم که تمام این صحبت‌ها در مورد مرگ در خدمت نوعی «مرگ‌شناسی» نیست، بلکه بخشی از «تفکر هستی» هایدگر را تشکیل می‌دهد. اندیشیدن به مرگ، اندیشیدن به امکان بودنی است که در خود امکان نبودن را شامل می‌شود. این افکندگی به سوی مرگ، خود را در اضطراب آشکار می‌کند. اضطراب در برابر مرگ را نباید با ترس در برابر مرگ خود اشتباه گرفت. اضطراب یک حال گاه‌به‌گاه نیست، بلکه یک حالت سازنده‌ی دازاین است: اضطراب در برابر افکندگی خود - به سوی - پایان. این افکندگی دازاین در یک حالت-ذهنی آشکار می‌شود. اما نگرش‌های زیادی نسبت به این امکان وجود دارد، و یکی از آنها احساس یا فرار در برابر امکان مرگ است.

خودِ روزمره، خودی که توسط «آنها» مسحور شده است، با شیوه‌ای که چیزها به طور عمومی تفسیر و در سخن بیهوده منتقل شده‌اند، تشکیل شده است. سخن بیهوده شیوه‌ای را آشکار می‌کند که هر دازاینی خود را به سوی مرگ رفتار می‌کند. برای سخن بیهوده. مرگ یک رویداد شناخته شده است که در درون-جهان پدید می‌آید. «یکی می‌میرد» - و این یک رویداد نامعین را پیشنهاد می‌کند، اگرچه به زودی هنوز برای خود فرد حاضر-در-دست نیست، و بنابراین تهدیدآمیز نیست. این «آنها» هستند که می‌میرند. رویداد مرگ هموار می‌شود: یکی می‌میرد = این یکی = هیچ‌کس!

اما می‌تواند و باید در برابر مرگ قاطعیت وجود داشته باشد. به این ترتیب، دازاین خود را بدون توهم طرح می‌کند. در اینجا، دیدن اینکه هایدگر چگونه می‌تواند از اتهام پیشنهاد یک اخلاق، حتی در حالی که ادعا می‌کند متافیزیک انجام می‌دهد، یک اخلاق اصالت، اجتناب کند، بسیار دشوار می‌شود!

مرگ چیزی در-دست-رس، چیزی که بتوانید انگشت خود را روی آن بگذارید، نیست. باید به عنوان یک امکان فهمیده شود، به عنوان یک امکان پرورش داده شود و به عنوان یک امکان با آن کنار آمد. به طور خلاصه، ما باید خودمان را به سوی آن رفتار کنیم. پیش‌بینی مرگ، تظاهر به داشتن جای پایی بر آن است؛ این

تظاهر به از-قبل-داشتن آن، به تحت کنترل داشتن آن است، و بنابراین از دست دادن آن به طور اصیل است. ما به مرگ به عنوان امکان نزدیک‌تریم، هر چه بیشتر آن را از هر چیز واقعی دور کنیم. مرگ به عنوان امکان، به دازاین هیچ چیز برای به فعلیت رساندن نمی‌دهد. این عدم امکان بی‌اندازه‌ی اگزیستانس را نشان می‌دهد. دین هیچ چشم‌اندازی برای دازاین ندارد. چیزی برای تصویر کردن وجود ندارد؛ چیزی برای قصد کردن وجود ندارد. یک طرح‌افکنی اگزیستانسیال از مرگ، در مرگ به عنوان درونی‌ترین امکان دازاین نهفته است. درونی‌ترین پتانسیل دازاین برای هستی آشکار می‌شود، زیرا هستی او در معرض خطر است.

بازآموزی از یونانیان

جالب است که هایدگر هستی و زمان را به پایان می‌رساند - حداقل آن بخشی را که او نوشت (زیرا توسط چندین مفسر به ما گفته شده است که او قصد داشته است ادامه دهد!) - به شیوه‌ی زیر:

«ساختار اگزیستانسیال-هستی‌شناختی تمامیت دازاین در زمانمندی ریشه دارد. از این رو طرح‌افکنی خلسه‌ای هستی باید با شیوه‌ای بنیادین که در آن زمانمندی خلسه‌ای زمان‌مند می‌کند، ممکن شود. این شیوه‌ی زمان‌مند کردن زمانمندی چگونه باید تفسیر شود؟ آیا راهی وجود دارد که از زمان بنیادین به معنای هستی منتهی شود؟ آیا زمان خود را به عنوان افق هستی آشکار می‌کند؟»

وقتی این خطوط را می‌خوانیم، البته، مات و مبهوت می‌شویم. ما فکر می‌کردیم به نتیجه‌ای رسیده‌ایم در درک اینکه هستی خود را در زمان آشکار می‌کند، اینکه زمان خودِ شرط امکان درک هستی بود. اما به نظر می‌رسد این پرسش‌ها ما را درست به جایی که شروع کرده بودیم، بازمی‌گردانند!

هایدگر به خاطر خوانش‌هایش از فیلسوفان پیشاسقراطی شناخته شده است. او به قطعاتی (زیرا بارها، این تمام چیزی است که ما از این دوران تفکر نظری داریم) می‌پردازد و سپس خوانشی را ارائه می‌دهد که بر آن تأملات متافیزیکی مشخص خود را بنا می‌کند. این چیزی است که ما در مقدمه‌ای بر متافیزیک، مجموعه‌ای از درس‌گفتارهایی که او در دانشگاه فرایبورگ در سال ۱۹۳۵ ارائه داد، به دست می‌آوریم. این اثری است که پس از هستی و زمان می‌آید و به آن ارجاع می‌دهد. رالف مانهایم، که این اثر را ترجمه کرده است، این یادداشت را در مورد استفاده‌ی هایدگر از متون یونانی بیان می‌کند:

«یک کلمه باید در مورد ترجمه‌های هایدگر از یونانی گفته شود، که به طور رادیکال از ترجمه‌های دیگر از همان متون متفاوت است. ترجمه‌های هایدگر بر اساس تحقیقات او از کلمات یونانی و تفکر یونانی است. از آنجا که تفسیرهای او از کلمات و تفکر بسیار متفاوت از موارد سنتی است، طبیعی است که ترجمه‌های او نیز از ترجمه‌های سنتی متفاوت باشد. آنچه من ارائه کرده‌ام، نسخه‌های هایدگر است و نه اصل‌های یونانی.» (مقدمه‌ای بر متافیزیک، ix)

ما با چیزها (ترجمه آنها را به عنوان «هستومندها» ارائه می‌دهد)، آنچه «هستند»، مواجه هستیم، و بنابراین ما یک صلاحیت بنیادین در تشخیص بودن (اینکه چیزی هست) و تمایز آن از نبودن را نشان می‌دهیم. این، علی‌رغم این واقعیت که «بودن» - فراتر از هر هستومند یا موجودیت خاصی - ممکن است در ابتدا مانند یک کلمه‌ی توخالی، یک مفهوم پوچ به نظر برسد. اگر چیزی نیست، پس چیست؟ اما چون ما تأیید می‌کنیم که برخی چیزها هستند، و معتقدیم که برخی چیزها نیستند، آنگاه ما نوعی آشنایی با هستی داریم. بسیاری به سختی برای هر چیزی که یک چیز نیست (یک چیز معین: این ماشین، این آچار، این شمع، و غیره)، زحمت خواهند

کشید، دقیقاً دلیلی که، برای بسیاری، اشتغال فیلسوفان خیره شدن به آسمان است! با این حال، آنچه فرد متفکر به آن می‌رسد، درک این است که آنچه به هر موجودیتی تعلق دارد، بودن است. گوش‌های یک سگ را می‌توانید با گوش‌های یک خرگوش مقایسه کنید، و سخن انسان‌ها را می‌توانید با جیک‌جیک پرندگان مقایسه کنید، اما بودنی که به واسطه‌ی آن یک شخص هست، به واسطه‌ی آن یک سگ هست، به واسطه‌ی آن آب هست - چه چیزی برای مقایسه با این وجود دارد؟ به این معنا، بودنی که ما پراکنده (یا، با همان تناسب، تحقق یافته) در بودن‌ها یا چیزها می‌یابیم، منحصر به فرد است!

با این حال، کاملاً اشتباه خواهد بود که به هستی به گونه‌ای بیندیشیم که به «درخت» در رابطه با درختان انبه، درختان آووکادو، درختان ماهون، درختان ساج، درختان اقاقیا، درختان کاج، و غیره می‌اندیشیم. در اینجا هایدگر به ارسطو می‌پیوندد و همسان‌سازی کلیت هستی با کلیت جنس را رد می‌کند. فیلسوفان اسکولاستیک، با گرفتن سرنخ از ارسطو، آموختند که «هستی» یک جنس نبود، بلکه یک «استعلایی» بود که بالاتر از همه‌ی گونه‌ها و جنس‌ها قرار داشت. بنابراین، در حالی که یک جنس تنها به دلیل جزئیاتی که آن را حمل می‌کنند، معنا می‌یابد، به طوری که برای ما شایسته‌تر است که با اعضای انضمامی جنس سر و کار داشته باشیم، در مورد هستی چنین نیست. این تحقیق خود را جلب می‌کند؛ این نیازمند پرسش است. آنچه مبهم است باید روشن شود؛ آنچه نامعین است باید معین شود. به عبارت دیگر، هستی باید موضوعیت یابد. از شهود هستی باید به مفهوم‌پردازی آن، یا به گزارشی از هستی، حرکت شود.

هایدگر سپس یک تز جسورانه اما نه کاملاً غیرمنتظره را بیان می‌کند. اگر ما از این پیش‌دریافت هستی بی‌بهره بودیم، نه تنها یک کلمه کمتر در واژگان ما وجود داشت. بلکه، اصلاً هیچ واژگانی، هیچ زبانی وجود نداشت، زیرا زبان چیزی است که خود را به بیان یا گفته می‌آورد. برای اینکه این اتفاق بیفتد، چیز باید فهمیده شود، و فهمیدن یک چیز، فهمیدن آن در هستی‌اش است. اما در اینجا یک «حلقه‌ی هرمنوتیکی» در کار است: ما صحبت می‌کنیم زیرا نوعی درک از هستی داریم (اگرچه یک گزارش رسمی، یک متافیزیک، ممکن است بسیار بعدتر، اگر اصلاً دنبال شود، دنبال شود)، اما همچنین به این دلیل است که ما صحبت می‌کنیم که بودن‌ها یا چیزها برای ما گشوده هستند. اینطور نیست که کلمه قدرت جادویی برای واداشتن چیزها به آشکار کردن خودشان را داشته باشد؛ بلکه، جوهر ما به عنوان سخنرانان، همان جوهری است که به واسطه‌ی آن هستی برای ما آشکار می‌شود. شما نمی‌توانید یکی را بدون دیگری داشته باشید: سخن گفتن اصولاً بیان هستی است، و گشودگی‌ای از هستی وجود دارد زیرا ما می‌توانیم هستی را بیان کنیم.

از این رو، فشار استدلال هایدگر بی‌امان اما نه کاملاً غیرقابل قبول است: درک هستی، هرچند مبهم، همان چیزی است که در واقع امکان بودن-آنجای ما را بنیان می‌نهد، به این ترتیب که ما نمی‌توانستیم آنگونه که هستیم باشیم، بودنی که امکانات را به وجود می‌آورد، که با جهان درگیر است و در مورد مجبور-به-بودن مضطرب است، بدون این مفهوم «مبهم» هستی که ما به نوعی آن را کم‌ارزش کرده‌ایم. به عبارت دیگر، این همان چیزی است که ما آن را به حاشیه رانده‌ایم - درک بیان‌نشده‌ی بودن - که در واقع اساسی و حیاتی است.

در واقع، هستی خود را آشکار می‌کند، یا بهتر بگوییم، خود را بسیار مکرر در سخن القا می‌کند. «خدا خوب است»، «استاد داخل است»، «او مرده است»، «قرمز ایست است»، «موسیقی عالی است»: بدیهی است که «است» در گفته‌های مختلف کاربردهای متفاوتی دارد، اما به نوعی کاربردهای مختلف، هستی را تداعی می‌کنند. اما این دوگانگی است، اینطور نیست: از یک سو گفتن اینکه هستی هر زمان که ما از «است» در یک جمله استفاده می‌کنیم، خود را القا می‌کند، و سپس پذیرفتن اینکه معانی متفاوتی دارد. اما ممکن است دقیقاً

همین دوگانگی آموزنده باشد: حواس به اندازه‌ی بودن‌ها، چیزهایی که در مورد آنها صحبت می‌شود، متفاوت خواهند بود. صحبت کردن در مورد خدا کاملاً واضح است که صحبت کردن در مورد کسی یا چیزی غیر از انسان یا چیز است (نکته‌ای که ممکن است آنقدر بدیهی به نظر برسد اما اغلب در شور و شوق سخن مذهبی فراموش می‌شود!) و صحبت کردن در مورد یک قورباغه کاملاً متفاوت از صحبت کردن در مورد نظریه‌ی فضای خمیده است. اما همه‌ی اینها را ما «بودن» تأیید می‌کنیم؛ از همه‌ی آنها می‌گوییم که آنها هستند... و ما می‌فهمیم که از چه چیزی صحبت می‌کنیم. ما بنابراین هستی را می‌شناسیم، زیرا می‌دانیم که این یا آن چیز، که چیزها هستند!

هایدگر در مورد تناسب برخورد با هستی به عنوان جنس تردید دارد، و با آن امتیاز به «اسکولاستیک‌ها»، هایدگر فکر نمی‌کند که مناسب باشد به دنبال چیزی بگردیم که ممکن است برای کاربردهای مختلف «است» «عام» باشد. اما این تسلیم به کاملاً مبهم نیست، زیرا او افق هستی را مشخص می‌کند. «با این حال، یک ویژگی معین واحد در همه‌ی آنها حاکم است. این تأمل ما را از "بودن" به یک افق معین، که در آن فهم صورت می‌گیرد، هدایت می‌کند. محدودیت معنای "بودن" در حوزه‌ی واقعیت و حضور، دوام و مدت، ماندگاری و وقوع باقی می‌ماند.» (مقدمه‌ای بر متافیزیک، ۹۲) و این تعین، مسئله‌ی تصادف تاریخی نیست؛ این چیزی است که «بودن-آنجای» ما را تعریف کرده است: موضع‌گیری ما، درگیر بودن ما، زمان‌مند بودن ما، پرسش ما از معنای آنچه بودن است، و به همان اندازه‌ی پیشاسقراطیان یونانی باستانی است. ما به لحاظ تاریخی با پرسشی که می‌پرسیم، تعریف می‌شویم.

هایدگر اشاره می‌کند، هستی اغلب با شدن در تضاد قرار می‌گیرد. اما، همانطور که اکنون باید از خواندن هایدگر یاد گرفته باشیم، پارمنیدس که در مورد هستی نوشت: «چگونه بودن، بدون پیدایش، بدون نابودی، کامل، تنها آنجا، بدون لرزش و هنوز نیازمند تمام شدن نیست، و نه پیش از این بود، و نه در آینده خواهد بود...» در قطعه‌ای که هایدگر برای اهداف خود تصاحب و ترجمه می‌کند - و هراکلیتوس از پانتا رِی (همه چیز می‌گذرد) در واقع یک چیز را می‌گویند، اما هایدگر، با انتخاب عمدی، فراتر نمی‌رود.

در رابطه با تضاد بین هستی و ظهور، او با تفصیل بیشتری می‌نویسد. بودن، ظاهر شدن است. ظهور چیزی اضافه شده یا اتفاق به هستی نیست. (مقدمه‌ای بر متافیزیک، ۱۰۰ به بعد) ظهور، خودِ جوهر هستی است. اما هایدگر چیزی بسیار بیشتر از اینکه موجودات ظاهر می‌شوند، می‌گوید. او، به عنوان مثال، می‌گوید که هستی به یونانیان به عنوان فیزیس ظاهر شد. اگر ما او را به درستی بخوانیم، آنگاه چیزی «دوران‌ساز» (به معنای دوران‌سازی) در ظهور هستی وجود دارد. و آنگاه ما نیز باید بپرسیم: آیا این هستی است، یا موجوداتی که ظاهر می‌شوند؟ هایدگر پاسخ می‌دهد، هستی در پراکندگی خود در بودن‌ها ظاهر می‌شود. اما چون تمام ظهور با دیدگاه تعیین می‌شود، تمام ظهور، دیدگاه است، به نوعی، تمام ظهور یک سازه است: دیدگاه انتخاب من که آنگاه بر آنچه ظاهر می‌شود، تحمیل می‌شود. بنابراین اینگونه است که نا-پنهان‌کاری که خودِ رویداد هستی است، همچنین پنهان‌کاری است. هایدگر در همه حال، پند می‌دهد، یونانی باشید! و با این او به درک نا-پنهان‌کاری، آشکارسازی، ظهور به عنوان خودِ جوهر هستی و نه مسئله‌ای که نیازمند مطابقت است، آن‌گونه که اسکولاستیک‌ها از حقیقت می‌گویند که آن adequatio intellectus et rei است، اشاره می‌کند. اما مسائل هرگز به این سادگی نیستند - به ویژه با هایدگر. مسیر ظهوری که پیموده می‌شود، مسیری است که در آن فرد هستی را می‌یابد و از دست می‌دهد. مرد برتر کسی نیست که به امر مسلم چنگ می‌زند و آن را به امر تغییرناپذیر تبدیل می‌کند، بلکه کسی است که طوفان شناور را در مسیر هستی شجاعانه می‌پذیرد، که وحشت مسیر نبودن را شناخته و به مسیر سوم پایبند مانده است: مسیر ظهور. (مقدمه‌ای بر متافیزیک، ۱۱۳)

در باب زمان و هستی

در سال ۱۹۶۲، هایدگر سخنرانی‌ای ارائه داد - «در باب زمان و هستی» - که، همانطور که مفسران او مشاهده می‌کنند، همان عنوانی را دارد که بخش سوم، هرگز منتشر نشده، هستی و زمان داشت. اما این بیش از آن چیزی است که باید آخرین بخش هستی و زمان می‌بود، همانطور که جون استمباگ، مترجم این مقاله (و دیگر خوانندگان هایدگر) به آنچه «وارونگی آشکار» - کهره (kehre) مشهور - در تفکر او می‌نامند، اشاره می‌کنند. «وارونگی‌ها» البته دراماتیک هستند و همیشه جالب‌تر است که بگوییم یک فیلسوف خود را وارونه کرده است. با این حال، آنچه معقول‌تر و محتمل‌تر به نظر می‌رسد، این است که آغازهای این موضع متأخر از قبل در هستی و زمان یافت می‌شود.

هستی باید جدا از بودن‌ها اندیشیده شود، در غیر این صورت، پروژه‌ی متافیزیکی هرگز به انجام نمی‌رسد. اما از زمان‌های باستان، هستی همیشه به عنوان حاضر - «حاضر شدن» - و از این نظر، زمان‌مند اندیشیده شده است. بنابراین، اگرچه یک بودن نیست، ملاحظه‌ی هستی به ناچار ملاحظه‌ی زمان است.

در اینجا، ما با es gibt مشهوری مواجه می‌شویم که، در هایدگر، تقریباً فریاد شادی است: آن می‌دهد. او عبارات «هستی هست» و «زمان هست» را نمی‌پذیرد زیرا اینها از بودن‌ها گفته می‌شوند: «میوه‌ای روی میز است». بلکه ما می‌گوییم: «هستی وجود دارد» و «زمان وجود دارد». «وجود دارد» به «آن می‌دهد» (و البته، «داده می‌شود») ترجمه می‌شود. در این نقطه، آنچه هایدگر خود در مورد چگونگی اندیشیدن به هستی می‌گوید، حیاتی است:

«اندیشیدن به هستی به طور صریح، نیازمند نادیده گرفتن هستی تا آنجا که تنها بر حسب موجودات و برای موجودات به عنوان زمینه‌ی آنها، مانند تمام متافیزیک، بنیان‌گذاری و تفسیر می‌شود، است. اندیشیدن به هستی به طور صریح، نیازمند این است که ما هستی را به عنوان زمینه‌ی موجودات به نفع دادنی که در نا-پنهان‌کاری پنهان است، یعنی به نفع آن می‌دهد، رها کنیم. به عنوان هدیه‌ی این آن می‌دهد، هستی به دادن تعلق دارد. به عنوان یک هدیه، هستی از دادن بیرون رانده نمی‌شود. هستی، حضور، دگرگون می‌شود.» (در باب زمان و هستی، ص ۶)

از اندیشیدن به آن چیزی که به واسطه‌ی آن بودن‌ها هستند به آن چیزی که می‌دهد، به هدیه، به داده شده (جایی که داده شده یک چیز نیست)، این حرکتی است که هایدگر از ما می‌خواهد انجام دهیم، زیرا اندیشیدن به «زمینه‌ی بودن» هنوز اندیشیدن به هستی بر حسب بودن‌هاست. به این معنا، بدون تناقض، هستی هم هست و هم نیست. این به معنایی نیست که یک بودن هست. در مجموعه‌ی چیزهای-در-جهان، ما هستی را نخواهیم یافت، نمی‌توانیم و نباید بیابیم. اگر می‌یافتیم، هستی نبود. هست، زیرا «آن می‌دهد» و هیچ چیز، هیچ چیز نمی‌دهد! آنچه «آن می‌دهد» نا-پنهان‌کاری حاضر شدن است.

اما چرا باید حتی «حاضر شدن» را معرفی کنیم؟ پرسش خود پاسخ می‌دهد، زیرا پرسش در مورد آنچه حاضر است (آنچه «در حال حاضر مورد بحث است»، آنچه «به عنوان یک مسئله حاضر است»، در میان بسیاری از حضورهای دیگر!) می‌پرسد. ناپوشیده و در دسترس اندیشه، ما با ناگزیری حضور سر و کار داریم. اما هایدگر در این نقطه چیز بسیار جالبی می‌گوید: فراگیری همه‌جانبه‌ی فناوری (از کامپیوتری که اکنون استفاده می‌کنم تا امتدادهای روباتیک دید انسان به دورترین نقاط فضا و اعماق دریا)، ما «آن ادعای هستی را که از درونی‌ترین هسته‌ی فناوری مدرن سخن می‌گوید» می‌شنویم. (در باب زمان و هستی، ص ۷) البته، کسانی که مجذوب

کارکردهای فناوری - مانند ظهور یک هولوگرام - باقی می‌مانند، به هستی نمی‌اندیشند، بلکه، در داده‌بودگی آن، در دادن آن، هستی فرا می‌خواند و سخن می‌گوید، و بله، از طریق، چیزهایی که شیفته و مسحور می‌کنند.

هایدگر سپس بسیار قدرتمند از «حاضر شدن» سخن می‌گوید، و تمام مفاهیم کلیدی تاریخ فلسفه را فرا می‌خواند - واحد، ایده، جوهر، واقعیت، موناد، عینیت، اراده‌ی عقل، اراده به اراده در بازگشت ابدی همان به عنوان تجلیات حاضر شدن. آیا ما باید اینها را به عنوان راه‌های حضور، تجلیات حضور، یا خودِ «حال» (که تضادی با گذشته و آینده را نمی‌پذیرد) در نظر بگیریم؟ هایدگر سرنخ را ارائه می‌دهد: هر آنچه را که می‌توان به لحاظ تاریخی ذکر کرد، در تاریخ یافت می‌شود. اینها در واقع دگرگونی‌های هستی هستند (و اینکه هستی و حاضر شدن، از این نظر، یکی هستند، دیگر نباید ما را شگفت‌زده کند)، نه به این دلیل که خودِ هستی دگرگون می‌شود، بلکه به این دلیل که «آن هستی می‌دهد» دوران‌هایی را به وجود می‌آورد که ما گاهی اوقات آنها را به عنوان «باستان»، «قرون وسطی»، «مدرن» و غیره دوره‌بندی می‌کنیم. شناخت اینکه «آن می‌دهد»، اینکه «هستی می‌دهد»، همچنین شناخت دگرگونی‌هایی است که به واسطه‌ی آنها ما دوره‌ها و دوران‌ها را حساب می‌کنیم. دادن هستی دلیلی است که پارمنیدس و هراکلیتوس آن‌گونه که نوشتند، نوشتند، دلیلی است که ارسطو جوهر و tertium quid (سومین چیز) قوه را اندیشید - و البته، دلیلی است که فناوری غلبه می‌کند و اغلب پرسش از هستی را خاموش می‌کند!

Es gibt... آن می‌دهد. «آن» جایگزینی برای یک بودن، یک موجودیت که به عنوان سوژه عمل می‌کند، قطب فعالی که می‌دهد، نیست. هستی داده شده است. این، برای من، به یک برداشت قابل قبول نزدیک می‌شود، با این تفاوت که ما باید در هر نوبت وسوسه‌ی خواندن «داده شده» را به عنوان نوعی مفعول الهی کتاب مقدس رد کنیم. هایدگر بسیار جالب، آنگاه ادامه می‌دهد و می‌گوید: «در آغاز تفکر غربی، هستی اندیشیده می‌شود، اما نه "آن می‌دهد" به خودی خود. دومی به نفع هدیه‌ای که آن می‌دهد، عقب‌نشینی می‌کند. آن هدیه از آن پس منحصراً به عنوان هستی با توجه به بودن‌ها اندیشیده و مفهوم‌پردازی می‌شود.» (در باب زمان و هستی، ۸) بدیهی است که هایدگر تعظیم عمیق و محترمانه‌ای در جهت هراکلیتوس، پارمنیدس و تمام پیشاسقراطیانی که برای آنها احترام فوق‌العاده‌ای قائل است، می‌کند. اما در حالی که او آنها را به خاطر اندیشیدن به هستی - تفکری که حتی اکنون باید بازیابی شود - ستایش می‌کند، آنها به «آن می‌دهد» نیندیشیدند. آنها در هدیه غرق شادی بودند، اما نه در «آن می‌دهد». هستی‌ای که به واسطه‌ی آن بودن‌ها هستند، هستی‌ای است که ما باید تفکر را به آن هدایت کنیم. و تمایز بین هستی و بودن‌ها، اشاره به «تفاوت هستی‌شناختی» است. اما «آن می‌دهد»، آیا این یک مسئله‌ی متمایز است؟ این دادن هدیه است، و در پرتو بحثی که پیش از این صورت گرفت، ما می‌توانیم، با دلیل خوب، آن را به عنوان دادن هستی بیندیشیم که عصر پیشاسقراطیان را از عصر افلاطون و ارسطو، و از عصر آکویناس، اسکوتوس و اسکولاستیک‌های عالی، و از عصر ماشین‌ها و موتورها، پرواز فضایی و اندرویدها و تبلت‌ها متمایز می‌کند!

و در اینجا، زبان هایدگر شبه-الهیاتی می‌شود: او از «ارسال» صحبت می‌کند - که با آن منظور «دادنی است که خود را عقب نگه می‌دارد و عقب‌نشینی می‌کند» است. و چون «عقب نگه داشتن»، «عقب‌نشینی» اپوخه (ἐποχή) است، پس ما در اینجا با «دوران‌ساز»، تاریخ هستی، که واقعاً تاریخ تفکر ما از هستی نیست، بلکه تاریخ ارسال است، روبرو هستیم. برای هایدگر آنگاه دوران‌های مختلفی وجود دارد به دلیل تجلیات مختلف، ارسال‌های هستی، ارسال‌هایی که ما دریافت‌کنندگان هدیه هستیم، نه فرستندگان و نه عاملان!

دوران‌ها نه ضروری هستند (که در این صورت هیچ چیز «مقدر» در مورد تجلی خاص هستی، رویداد ارسال، وجود ندارد - حتی اگر سرنوشت به طور برجسته در تفکر هایدگر با قصد متفاوتی نقش داشته باشد)، و نه ممکن. آنچه هایدگر تأکید می‌کند این است که در همپوشانی دوران‌ها، تناسب وجود دارد، خود ادعایی مبهم که ما دلیل خوبی داریم که گمان کنیم برای هایدگر به این معناست که در همپوشانی دوران‌ها، دادنی وجود دارد که مفسر دیگری آن را رویداد «تفاوت» هستی‌شناختی نامید - و «آن می‌دهد» که باید اندیشیده شود، زیرا در غیر این صورت، اینها چگونه باید مورد نزدیک شدن قرار گیرند؟ (در باب هستی و زمان، ۹) هایدگر این دوران‌ها را با استفاده از مفاهیم کلیدی فیلسوفان کلیدی (یا کسانی که او آنها را کلیدی می‌داند) به عنوان نشانگر مشخص می‌کند. بنابراین «داده شد» به عنوان ایده در افلاطون، انرگیا در ارسطو، موضع در کانت، مفهوم مطلق در هگل، اراده به قدرت در نیچه. در حالی که ما معمولاً با اینها به عنوان گزارش‌های نظری یا سیستماتیک از هستی سر و کار داریم، آنها باید - پیش از آنکه بتوانند گزارش باشند - تجلیات هستی باشند. اما اگر قرار است مفاهیم کلیدی فیلسوفان را به عنوان تجلیات، ارسال دوران‌ساز در نظر بگیریم، آیا این از فیلسوف، پیامبری نمی‌سازد که ارسال را اعلام می‌کند و آنچه ارسال شده است را منتقل می‌کند؟ و آنگاه، چگونه می‌توان پیامبران واقعی و متقلبان را تشخیص داد؟ اما خودِ فیلسوفان بهتر از هر کس دیگری قادر به اندیشیدن خارج از پارامترهای ارسال نیستند، همانطور که همه کس دیگری که در آن می‌اندیشند. دقیقاً زمانی است که آنها منشأ تجلی را بیان می‌کنند که به طور دقیق به تجلی مقید هستند. بنابراین بود که ارسطو نمی‌توانست هستی را غیر از جوهر (و اعراض جوهر) بیندیشد، و هگل، به عنوان ایده‌ی مطلق یا روح جهانی.

ما آنگاه به پیوند اصلی بازمی‌گردیم، و بنابراین می‌پرسیم که آیا این زمان است که هستی را می‌فرستد. هستی به معنای «اجازه-دادن-به-حضور» یا حاضر شدن است. اما هستی دو چیز در یک زمان است: هم حاضر، و هم اکنون. بودن-حاضر یا اجازه-دادن-به-حضور (اجازه-دادن-به-حضور) «نا-پنهان‌کاری» است. اما «حضور» همچنین به معنای ماندگاری، ماندگاری آن چیزی است که پایدار است (مدت). ما آنگاه به حال به عنوان «ماندگاری که به سوی ما، انسان‌ها می‌آید» می‌رسیم. ما، در نتیجه، یکی از خطوط مشخصه‌ی چیزی را داریم که «هایدگر متأخر» نامیده شده است: «انسان: ایستادن در رویکرد حضور، اما به گونه‌ای که او به عنوان هدیه، حاضر شدنی را که آن با درک آنچه در اجازه-دادن-به-حضور ظاهر می‌شود، می‌دهد، دریافت می‌کند.» آن می‌دهد، و قطعاً «آن» پیشینه‌ی «ما» یا «انسان‌ها» را ندارد. ما در برابر رویکرد حال می‌ایستیم، دریافت‌کنندگان یا - از جنبه‌ای دیگر - شاهدان آنچه داده شده است (در باب زمان و هستی، ۱۲). در اینجا، تقدیر هستی با انسانیت انسان پیوند خورده است. اگر انسان دریافت‌کننده‌ی هدیه نبود، اگر ما در روشنایی آنچه نزدیک می‌شود، حضوری که به وقوع می‌پیوندد، نمی‌ایستادیم، آنگاه نه تنها هستی برای همیشه پنهان می‌ماند، نه تنها پرسش از هستی هرگز مطرح نمی‌شد. «انسان، انسان نبود.»

اما حاضر شدن - حاضر-کردن - بیش از آن چیزی است که در دست است، بیش از حال است. آنچه بوده است، حالی دارد، همانطور که آنچه قرار است باشد. حتی اگر تنها با حافظه یا خاطره، با نشانه‌ها یا ردپاها، یا حتی در آنچه می‌توانست باشد اما هرگز نبود، آنچه بوده است، حاضر است. و همینطور است آنچه پیش‌بینی می‌شود، آنچه رویکرد خود را القا می‌کند، یا آنچه با دوری خود، دست‌نیافتنی به نظر می‌رسد. هایدگر از ما نمی‌خواهد که به این نتیجه‌ی غیرقابل قبول برسیم که گذشته، حال و آینده اکنون در برابر ما حاضر هستند، اما او اصرار می‌کند که آنها در ارائه‌ی خود به یکدیگر در آن حاضر شدنی که آنچه را که به خودی خود، یک دراز شدن است، مشخص می‌کند، به هم تعلق دارند.

پیش از آنکه مکان و زمان موضوعات کیهان‌شناختی باشند، آنها متافیزیکی هستند. فضا-زمان آن چیزی است که در دراز شدن آینده‌نگر که شامل حال، گذشته و آینده است، به روی ما گشوده می‌شود. «فضا-زمان اکنون نامی برای گشودگی است که در خود-گسترش متقابل رویکرد آینده‌نگر، گذشته و حال گشوده می‌شود. این گشودگی منحصراً و در درجه‌ی اول فضایی را فراهم می‌کند که در آن فضا، آن‌گونه که ما معمولاً می‌شناسیم، می‌تواند گشوده شود.» (در باب زمان و هستی، ۱۴) ما فضا را نمی‌گشاییم؛ ما در فضایی می‌ایستیم که با دراز شدن متقابل آینده، گذشته و حال گشوده می‌شود: حالی که گذشته را در خود حفظ می‌کند و آینده را پیش‌بینی می‌کند. فضای اصیل بنابراین فضای قابل اندازه‌گیری نیست، همانطور که زمان اصیل زمان قابل شمارش نیست. این فضای خالق است، زمانی که آنچه قرار است بیاید، آنچه بوده است را به گونه‌ای می‌گشاید که آنچه بوده است با آنچه قرار است باشد، ارتباط برقرار می‌کند. اما این به معنای «نزدیکی»، «همسایگی» است که آینده، حال و گذشته را در آن نزدیکی‌ای که فاصله بین آنها را حفظ می‌کند اما به فضای اصیل اجازه می‌دهد گشوده شود، نگه می‌دارد.

پرسش‌هایی مانند «آن چیست که می‌دهد؟» یا «دادن در کجا رخ می‌دهد؟» غیرمنتظره نیستند، اما این تنها به این دلیل است که ما بر حسب یک چیز که دیگری را می‌دهد، یا چیزی که در جایی دراز کشیده است، فکر می‌کنیم. اما وقتی به یاد می‌آوریم که آنچه با آن سر و کار داریم، هستی به عنوان چگونگی حضور هستی به عنوان تعریف‌کننده‌ی دوران و زمان، به عنوان قلمرو بودن-حاضر چندگانه است، آنگاه پرسش‌ها به وضوح نابجا می‌شوند، امتداد عادتی که در رابطه با چیزها به تحقیق در هستی شکل گرفته است.

این زمان نیست که در اعلام شادمانه‌ی «آن می‌دهد» می‌دهد، زیرا خودِ زمان در «آن می‌دهد» داده می‌شود. قرار دادن نشانه‌های ما بر «دادن» نشان می‌دهد که آنچه در آن داریم، ارسال هستی در گشودگی‌ای است که امتداد می‌یابد. آن زمان است. زمان در تقدیر هستی دخیل است؛ ارسال هستی، زمان است. اما این صرفاً یک فرمول جذاب نیست: ارسال هستی همیشه گشودگی‌ای است که گسترش می‌یابد - ارائه دادنی که اجازه می‌دهد آنچه می‌تواند باشد، به وجود آید و بنابراین به «آنچه بوده است» تبدیل شود. این گشودگی هم تاریخ بشر و هم فضای اگزیستانسیال است. هایدگر با آرزوی برطرف کردن هرگونه فریبی که برای دانستن اینکه «آن» چه چیزی ممکن است باشد - با اشاره‌ای به اینکه ممکن است یک بودن باشد، یا، به همان اندازه غیرمفید، خودِ هستی اما جوهر بخشیده شده (به عنوان نوعی سوژه اندیشیده شده) - سپس رویکردی به تفکر از آن را پیشنهاد می‌کند: «صرفاً با اندیشیدن به "آن" در پرتو نوع دادنی که به آن تعلق دارد: دادن به عنوان تقدیر، دادن به عنوان گشودگی‌ای که به بیرون می‌رسد. هر دو به هم تعلق دارند، تا آنجا که اولی، یعنی تقدیر، در دومی، یعنی گشودگی گسترش یابنده، نهفته است.» (در باب زمان و هستی، ۱۹)

هایدگر در بحث از مفهوم گریزان خود از ارایگنیس (Ereigniss) - تخصیص (که به معنای آن چیزی نیست که ما گمان می‌کنیم!) - خلاصه‌ای از «تفکر هستی» بی‌باکانه‌ی خود را، که تقریباً در میان کلمات طولانی و پرپیچ‌وخم تأملاتش پنهان شده است، ارائه می‌دهد: «هستی هدیه‌ی تقدیرِ حضور است، هدیه‌ای که با دادن زمان اعطا شده است.» (در باب زمان و هستی، ۲۲) اندیشیدن آن‌گونه که من می‌اندیشم، دستکاری آنچه را که دستکاری می‌کنم، در نظر گرفتن چیزها به یک شیوه به جای دیگری (چه چیزی را می‌توان به طور پیچیده‌تری «چارچوب‌های فکری»، «قلمروها و سطوح» و غیره نامید)، امکاناتی که خود را به عنوان ممکن در بازیابی آنچه بوده است، ارائه می‌دهند - همه‌ی اینها هدیه‌ی حضوری است که دادن زمان است و در این، هستی نهفته است. اما دادن حتی بنیادین‌تر است: اینکه اصلاً سرگرمی‌ای از امکان وجود داشته باشد، اینکه

استفاده‌ای از ابزارها برای به دست آوردن نتایج وجود داشته باشد، اینکه آن فضایی وجود داشته باشد که به طور عامیانه به عنوان گذشته-حال-آینده نامیده می‌شود: این تقدیری است که به موجب آن حال داده می‌شود.

هایدگر روشن می‌کند، هستی در تخصیص (ارایگنیس) ناپدید می‌شود، و تخصیص آن چیزی است که در تقدیر حضور دخیل است. در تخصیص، اشاره‌ای به عقب نگه داشتن وجود دارد، چیزی که اجازه نمی‌دهد ناپنهان‌کاری کامل صورت گیرد، و در واقع، ناپنهان‌کاری کامل هستی بسیار شبیه به آن مفهوم حدی از شیء فی‌نفسه (ding-an-sich) است که در کانت بود، که با دست‌نیافتنی اعطا شده بود. آنچه در دسترس است، همان چیزی است که مقدر شده است: فضای حال برای من، برای ما، برای زمان ما گشوده است.

کتاب‌شناسی

هایدگر، مارتین، در راه زبان، پیتر دی. هرتز، ترجمه. انتشارات هارپر سانفرانسیسکو، ۱۹۸۲.

مسائل بنیادین پدیدارشناسی، آلبرت هوفستادتر، ترجمه. بلومینگتون: انتشارات دانشگاه ایندیانا، ۱۹۸۲.

ذات بنیادها، ترنس مالیک، ترجمه. اوانستون: انتشارات دانشگاه نورث‌وسترن، ۱۹۶۹.

هستی و زمان، مک‌کواری و رابینسون، ترجمه. نیویورک: هارپر و رو، ۱۹۶۲.

مقدمه‌ای بر متافیزیک، جیمز مانهایم، ترجمه. نیو هیون: انتشارات دانشگاه ییل، ۱۹۸۴.

زمان و هستی، جون استمباگ، ترجمه. نیویورک: هارپر و رو، ۱۹۷۲.

آنچه تفکر نامیده می‌شود؟ جی. گلن گری، ترجمه. نیویورک: کتابخانه‌ی پرنیال، ۱۹۶۸.

«فقط یک خدا می‌تواند ما را نجات دهد؛ مصاحبه‌ی اشپیگل (۱۹۶۶)» در اشپیگل شماره ۲۳ (۱۹۷۶)، ۱۹۳-۲۱۹، نسخه‌ی آنلاین در www.ditext.com/heidegger/inteview.html.

این برگردان،
با امید به گسترش اندیشه و بخشش آزاد دانستگی،
بی هیچ چشم‌داشتی و رایگان در دسترس دوست‌داران نهاده شده است.
شما، خواننده‌ی گرامی،
می‌توانید آن را بی‌پرداخت،
بخوانید،
نگه‌دارید
یا با دیگران در میان بگذارید.

با این‌همه،
اگر این کوشندگی را شایسته‌ی پشتیبانی می‌دانید و خواهان آن‌اید که گام‌های آینده‌ی آن استوارتر برداشته شود،
خرسند می‌شوم اگر یاوری مالی‌تان را ـ به هر اندازه که باشد ـ به شماره‌حساب زیر واریز کنید:

۵۰۲۲-۲۹۱۳-۱۸۰۴-۰۲۱۷

IR۹۲۰۵۷۰۰۲۳۵۸۰۰۰۰۲۹۱۸۷۱۰۰۱

بانک پاسارگاد
به نام یوسف بشارتی امیرکنده

از مهر و همدلی‌تان،
از ژرفا سپاس گزارم.